مجلة

المُدَوَّنَة

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والأبحاث الشرعية تصدر عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند

السنة الثالثة: عدد مزدوج: 9-10، محرم 1438هـ /أكتوبر (تشرين الأول) 2016م

موضوع العدد:

القواعد الفقهية الناظمة للممارسة الطبية وتطبيقاتها



في هذا العدد:



بسم الله الرحمن الرحيم



مجلة المُدَوَّنة

مجلة فقهية شرعية فصلية محكمة تصدر عن مجمع الفقه الإسلامي

AL MODAWWANA: Quarterly doctrinal Journal of Court, issued by Islamic Fiqh Academy (India)

الطبع: مؤسسة ايفا للطبع والنشر، (نيودلهي الهند).

النشر والتوزيع: مجمع الفقه الإسلامي بالهند.

مجمع الفقه الإسلامي بالهند مسجل تحت رقم: 4695/4/7017/90

العنوان: مجمع الفقه الإسلامي, 161 ايف, جوغابائي, ص.ب. 9746 جامعة نغر, نيودلهي ـــ 110025، الهند.

هاتف: 26981779, 91-11-2698253

الموقع: www.ifa-india.org

www.facebook.com/magalmodawana

البريد الالكتروني للمجلة: magalmodawana@gmail.com

الترقيم الدولي للمجلة (ISSN):

23491884

تصميم الغلاف:

شروط النشر:

- ترحب المجلة بكل إنتاج شرعي تتحقق فيه الأصالة والجدة والعمق.
- أن يستوفي البحث الشروط العلمية والموضوعية المتعارف عليها عالميًا، وأن يتسم بسلامة المنهج ويلتزم بأخلاقيات البحث وحقوق الملكية.
- أن يتم العزو إلى صفحات المصادر في الحاشية لا في درج الكلام.
- أن يقدم اسم الكتاب على اسم مؤلفه إن في الحواشي أو ثَبتِ المصادر والمراجع.
- أن تُثْبت قائمةُ المصادر والمراجع مستوفاةً في آخر البحث مرتبةً على حروف المعجم.
- الآيات القرآنية توضع بين قوسين مزهرين، وتوثق في المتن أمام النص لا في الهامش.
- أن لا يقل البحث عن ١٠ صفحات، وأن لا يتجاوز ٣٠ صفحة.. أما القراءة في كتاب فيجب ألا تزيد عن ١٠ صفحات.
- يُرسل البحث مطبوعا مصححا إلى إدارة المجلة في نسختين إلكترونيتين: إحداهما على (Word)، وأخرى (Pdf).
- يلزم كتابة البحوث بخط (Traditional Arabic) قياس ١٧ للعناوين، و١٥ للمتن، و١٢ للحواشي.
- أن يقدم الباحث بين يدي بحثه توصيفا قاصدا لمضامينه في نحو مائة وخمسين كلمة.
- أن يرفق البحث بنبذة وجيزة عن سيرة الباحث العلمية ودرجته وعنوانه وصورة حديثة له.
- أن يجري الباحث عند إرجاع البحث إليه تعديلات المحكمين المقترحة.

ملاحظات:

- تخضع جميع البحوث للتحكيم العلمي من قِبل لجنة علمية أكاديمية متخصصة.
- لا يلتفت إلى أي بحث لم يستوفِ الشروط المطلوبة.
- تحتفظ المجلة بحقها في نشر البحوث وفق خطة التحرير وحسب التوقيت الذي تراه مناسبا.
- ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات موضوعية وفنية، ولا علاقة لترتيبها بمؤهلات الكتاب.
- الآراء الواردة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو مجمع الفقه الإسلامي بالهند.

ترسل جميع المراسلات إلى البريد الالكتروني للمجلة:
magalmodawana@gmail.com

محتويات العدد

الافتتاحية

موضوع العدد:

دراسات وأبحاث

الدراسات الأسرية

قراءات وإضاءات





السنن الإلهية في الهجرة النبوية

الدكتور رشيد كهوس

أستاذ بكلية أصول الدين بتطوان-جامعة عبد المالك السعدي-المغرب

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الملك العلام ذي الطول والإنعام والجود والإكرام الذي منّ علينا بالآيات والإسلام، وشرفنا بالشرائع والسنن والأحكام، وأكرمنا ببعثة سيدنا وحبيبنا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك القدوس السلام، وأشهد أن سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله أرسله بنور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه هداة الأنام.

وبعد، فإن الوقوف عند السنن الإلهية[1] في الهجرة النبوية له أهمية بالغة إذ إن هذا الحدث العظيم يمثل محطة فاصلة في تاريخ الدعوة الإسلامية؛ حيث برزت من خلاله شعائر الإسلام إلى العلن، وخضعت أحكامه للتطبيق العملي، وذلك من خلال رعاية النبي ﷺ للسنن الإلهية، وتسخيره لها، وعمله بمقتضاها

ومن ثمّ لم يغفل سيد الوجود ﷺ وهو المؤيد بالوحي في حركاته وسكناته الأخذ بالسنن، وكان يوجه أصحابه الكرام ﷺ دائما إلى مراعاتها في كل أمورهم الدنيوية والأخروية، وهذا يتضح جليا في هجرته ﷺ إلى المدينة؛ كما يأتي بيانه:

---

[1] "**السنن الإلهية هي: إرادة الله الكونية، وأمره الشرعي، وفعله المطلق، وكلماته التامات، وحكمته في آفاق الكون وتسلسل التاريخ، الجارية بالعباد عبر رحلة الأعمار إلى المعاد**". انظر كتاب: علم السنن الإلهية من الوعي النظري إلى التأسيس العملي، رشيد كهوس، ص22.

أولا– الهجرة سنة من سنن الله في الرسل.

قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَا يَلْبَثُونَ خلفَكَ إِلَّا قَلِيلًا (76) سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (77)﴾ (الإسراء)

إن سيد الوجود ﷺ قد علم من أوّل يومٍ من بعثته أنّه سيَخرُج من بلده مُهاجرًا؛ ففي حديثه مع ورقة بن نَوفَل عندما اصطَحبَتْه زوجُه خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها إلى ابن عمِّها، عندها قال له ورقة: «هذا النامُوسُ الذي نزَّل الله على موسى، يا ليتَنِي فيها جَذَعًا، ليتَنِي أكون حيًّا إذ يُخرِجك قومُك، فقال رسول الله ﷺ: «أومُخرِجيَّ هم؟!»، قال: نعم، **لم يأت رجل قطُّ بمثل ما جئت به إلا عودِي**، وإن يُدرِكْني يومُك أنصُرْكَ نصرًا مُؤزَّرًا، ثم لم ينشَبْ ورقة أنْ تُوفِّي»[1].

ولذلك، فإن الهجرة سنة من سنن الله في أنبيائه ورسله، فهذا نوح عليه السلام هاجر ومن آمن معه في سفينة حتى استوت على الجُوديِّ.

وهذا إبراهيم الخليل عليه السلام كانت دعوته أصلًا بأرض العِراق، إلاَّ أنَّه كانت له هِجرات إلى الشام ومصر وأرض الحِجاز.

وهذا كَليمُ الرحمن موسى عليه السلام كانت له كذلك هِجرات قبل بعثته وبعدها، فقد هاجر قبل بعثته خائفًا يترقَّب، وهاجر بعد بعثته بعد أنْ كذَّبَه فرعون وقومه.

وهذا يعقوب عليه السلام هاجر من بابل إلى فلسطين، وهذا المسيح عيسى ابن مريم عليهما السلام هاجر من فلسطين إلى مصر.

وكل الأنبياء كانت لهم هجرات وفق سنة الله المطردة[2].

ثانيا: الأسباب والمسببات.

إن الإيمان بالله تعالى والاعتماد والتوكل عليه لا ينافي أبدا الاستفادة من سنن الله التي جعلها الله في هذا الكون ناموسا ثابتا ومطردا، ولا يناقض اتخاذ الأسباب المادية التي أراد الله تعالى أن يجعلها أسبابا في هذا الكون التوكلَ عليه[3].

---

[1] صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ؟ ، ح3.

[2] ينظر: فقه السيرة النبوية: المفهوم والأسس والنماذج، رشيد كهوس، ص142-143.

[3] السنن الإلهية في السيرة النبوية، رشيد كهوس، ص232.

ولهذا أخذ النبي ﷺ بسنة الله في الأسباب ومسبباتها لما جاءه الأمر الإلهي بالهجرة إلى المدينة، فقام بتهييء الأسباب الكاملة لنجاح الهجرة وهو متوكل على الله تعالى في الأمر كله، متوسدا عتبة الافتقار إلى رب الأرباب..

ذلك بأن نصر الله لنبيه ﷺ في الهجرة النبوية لم يأت من فراغ، وإنما جاء نتيجة لجملة من الأسباب التي يسرها الله تعالى لحبيبه وصفوته من خلقه ﷺ لنجاح هجرته، حيث تيقن ﷺ استعداد الأنصار لقبول دعوة الإسلام ونشرها في المدينة حيث لم تبق دار من دور الأنصار إلا ودخلها نور الإسلام، تلاه بيعة العقبة الأولى وبعث مصعب بن عمير رضي الله عنه سفيرا للإسلام بالمدينة، ليعلم الناس دينهم، وأمور شريعتهم، ويقرئهم القرآن الكريم ويهيء التربة الصالحة للدعوة، تلاه بيعة العقبة الثانية التي مهدت الطريق للهجرة بنشر الإسلام في المدينة، وتعهد الأنصار بحماية النبي ﷺ مما يحمون به أنفسهم في المنشط والمكره، وموافقتهم على أن تكون المدينة دار هجرته، ثم تلاه هجرة الصحابة رضي الله عنهم أرسالا وجماعات، وإشراك النساء في إنجاح الهجرة.

تلاه الإذن الإلهي للنبي ﷺ بالهجرة إلى المدينة، فاختار ﷺ الصديق الحميم المحب الرفيق في الطريق وهو أبو بكر الصديق رضي الله عنه واستبقاه إلى جانبه حين أذن لجميع المؤمنين بالهجرة، وأخبره في الوقت المناسب، وأمره بكتمان أمر الهجرة حيث لم يَعلم بها إلا آل أبي بكر، وعلي، وأمره بالمبيت في فراشه، واستعان على ذلك بالسر والحيطة والحذر، وخرج من خوخة لأبي بكر في ظهر بيته في النهار ساعة القيلولة والهاجرة وفي الحر الشديد[1]، وأعد الصديق رضي الله عنه راحلتين، واستأجر الدليل الخبير بالطريق (عبد الله بن أُرَيْقِط وكان مشركا)، وبحث عن مكانٍ يستقرّ فيه حتى تَخْمُد شدّة الطَّلَب عليه، فاختار غار ثَور ومكثا فيه ثلاثة أيام، وسار بِطَرِيقٍ معاكسٍ لِطَرِيق المدينة –سار مساحلاً، واختارَ رجلاً (عبد الله بن أبي بكر رضي الله عنه) يكتشف حركة كفار قريش بمكة ويتقصى أخبارها وهو ما يسمى اليوم بجهاز الاستخبارات، وآخر يمحو بغَنمه آثار أقدامه (عامر بن فُهَيْرة مولى أبي بكر)، ومن يأتيه بالزاد كلّ يوم (أسماء بنت أبي بكر –رضي الله عنهما–)، مع إخفاء شخصية النبي ﷺ في طريق الهجرة: فعن أنس رضي الله عنه "أن أبا بكر كان رديف النبي ﷺ من مكة إلى

---

[1] انظر: سيرة ابن هشام، 354/2. البداية والنهاية لابن كثير، 184/2-185. تاريخ الطبري، 586/1. سيرة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، سليمان الندوي، ص51. الفصول في سيرة الرسول ﷺ لابن كثير، ص33.

المدينة، وكان أبو بكر يختلف إلى الشام، فكان يعرف وكان النبي ﷺ لا يعرف فكانوا يقولون: يا أبابكر من هذا الغلام بين يديك قال: "هاد يهديني السبيل"[1].

واتخذ النبي ﷺ جميع الخطط الحكيمة والأسباب الموصلة إلى نجاح هجرته وبلوغ هدفه، ثمّ توكّل على الله تعالى بقبل ذلك وبعده حق التوكل.



ثالثا: سنة الله في المكر والماكرين.

اتعدت قريش في دار الندوة على اغتيال النبي ﷺ؛ وذلك بأن يأخذوا من كل قبيلة فتى شابا جليدا نسيبا وسيطا، يعطون كل واحد منهم سيفا صارما، ثم يعمدون إليه، فيضربوه بها ضربة رجل واحد، فيقتلوه، فيتفرق دمه بين القبائل[2].

فأتى جبريل عليه السلام النبي ﷺ فقال: لا تبت هذه الليلة على فراشك الذي كنت تبيت عليه. فلما كانت عتمة من الليل اجتمعوا على بابه يرصدونه متى ينام فيثبون عليه، فلما رأى النبيﷺ مكانهم قال لعلي بن أبي طالب: نم على فراشي وتسج ببردي هذا الأخضر، فنم فيه فإنه لن يخلص إليك شيء تكرهه منهم، وكان رسول الله ﷺ ينام في برده ذلك إذا نام.

..وخرج عليهم النبي ﷺ، فأخذ حفنة من تراب في يده... وأخذ الله تعالى على أبصارهم عنه، فلا يرونه، فجعل ينثر ذلك التراب على رؤوسهم وهو يتلو هؤلاء الآيات من يس: ﴿يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ إِنَّكَ

---

[1] مصنف ابن أبي شيبة، باب ما قالوا في مهاجر النبي ﷺ، 346/7.

[2] انظر: سيرة ابن هشام، 350/2-352. البداية والنهاية، 182/2-183.

لِمَـنَ الْمُرْسَـلِينَ عَلَـى صِـرَاطٍ مُسْـتَقِيمٍ تَنْزِيـلَ الْعَزِيـزِ الـرَّحِيمِ﴾ إلى قولـه ﴿فَأَغْشَـيْنَاهُمْ فَهُـمْ لا يُبْصِرُونَ﴾(يس:1-9)، حتى فرغ ﷺ من هؤلاء الآيات... فأتاهم آت ممن لم يكن معهم، فقال: ما تنتظرون هاهنا؟ قالوا: محمدا؛ قال: خيبكم الله! قد والله خرج عليكم محمد، ثم ما ترك منكم رجلا إلا وقد وضع على رأسه ترابا، وانطلق لحاجته..[1].

وفي هذا يقول الحق تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾(المائدة:67)، ويقول جل ذكره: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ﴾(الطور:30-31).

إنها سنة الله في المكر والماكرين، وسنته في نصر عباده المرسلين.

رابعا- سنة التأييد الإلهي.

يقول الله تعالى وتقدس:﴿إِلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(التوبة:40).

عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصديق ﷺ قَالَ: "كُنْتُ مَعَ النبي ﷺ فِي الْغَارِ فَرَفَعْتُ رَأْسِي، فَإِذَا أَنَا بِأَقْدَامِ الْقَوْمِ، فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ، لَوْ أَنَّ بَعْضَهُمْ طَأْطَأَ بَصَرَهُ رَآنَا. قَالَ: «اسْكُتْ يَا أَبَا بَكْرٍ، اثْنَانِ اللَّهُ ثَالِثُهُمَا»"[2].



كما أن في قصة سراقة الذي عثرت به فرسه في كل مرة يحاول اللحاق برسول الله ﷺ والقبض عليه[3] أعظم دليل على تحقق وعد الله بعصمة نبيه من الناس، وعلى التأييد الإلهي والنصر

---

[1] سيرة ابن هشام، 2/352-354. البداية والنهاية، 2/183.

[2] صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة، ح3922.

[3] انظر: صحيح البخاري، كتاب المناقب، ح3906. سيرة ابن هشام، 2/357-358. البداية والنهاية، 2/191-192.

الرباني لنبيه ﷺ.

لقد كان سراقة في بداية أمره يريد القبض على النبي ﷺ، ويسلمه لزعماء مكة لينال مائة ناقة، وإذا بالأمور تنقلب رأسًا على عقب –لما رأى المعجزة أمام عينية–، ويصبح يرد الطلب عن رسول الله ﷺ فجعل لا يلقى أحدًا من الطلب إلا رده قائلا: كفيتم هذا الوجه[1].

وصدق الله حيث قال: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (المجادلة: 21).

خامسا– سنة التغيير الاجتماعي.

إن الهجرة النبوية غيرت مجرى التاريخ تغييراً لم يشهد له التاريخ مثيلًا؛ حيث أعقبها بناء إنسان صالح، ومجتمع مسلم أخوي، ودولة إسلامية قوية، وعمران إسلامي أصيل، عاش الناس في ظلاله كالجسد الواحد إخوة متوادين متراحمين، ومتعاونين متكافلين.

مسك الختام:

إن الأمة المسلمة في أمس الحاجة إلى استحضار معاني الهجرة النبوية، والوقوف عند سنن الله فيها؛ لتكون نبراسًا يبصرها بواقعها، ويُضيء لها مستقبلها الحضاري، ويعيدها إلى الطريق المستقيم.



وإن الأمة لقادرة بإذن الله تعالى –إذا عادت إلى مصدر عزها– أن تكون رحمة في العالمين وبلسما وشفاء للناس أجمعين.

﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾(آل عمران:160).

---

[1] انظر: السيرة النبوية، علي محمد الصلابي، ص275.

ثبت المصادر والمراجع

1- **القرآن الكريم كتاب رب العالمين.**

2- **البداية والنهاية**، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (701-774هـ)، راجعه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد محمد تامر وشريف محمد ومحمد عبد العظيم ومحمد سعيد محمد، دار البيان العربي، القاهرة،ط/ د،ت.

3- **تاريخ الطبري الموسوم ب:تاريخ الأمم والملوك**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (224-310هـ)، تحقيق: مصطفى السيد وطارق سالم، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط/د،ت.

4- **السنن الإلهية في السيرة النبوية**، رشيد كهوس، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1: 2010م.

5- **السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام**، أبو محمد جمال الدين عبد الملك بن هشام المعافري(المتوفى: 213هـ)، تحقيق: جمال ثابت ومحمد محمود وسيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط/1424هـ2004م.

6- **السيرة النبوية** لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبين شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2: 1375هـ/1955م.

7- **السيرة النبوية: عرض وقائع وتحليل أحداث (دروس وعبر)**، علي محمد الصلابي، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط3/1426هـ-2005م.

8- **سيرة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها**، سليمان الندوي، عربه وحققه وخرج أحاديثه: محمد رحمة الله حافظ الندوي، دار القلم، دمشق، ط1/1424هـ-2003م.

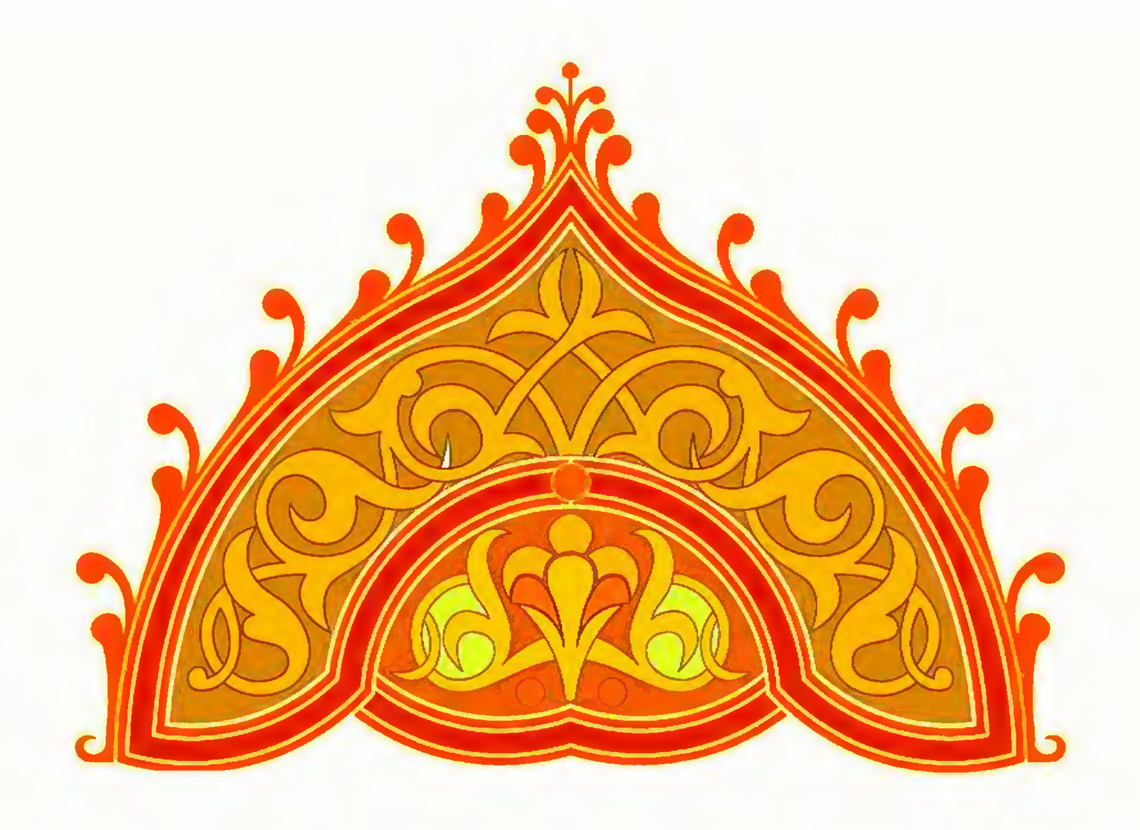
9- **صحيح البخاري الموسوم: بالجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسُننه وأيامه**، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بَردزبَة البخاري الجُعفيّ (ت256هـ)، ضبط النص: محمود محمد نصّار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4/1425هـ-2004.

10- **علم السنن الإلهية من الوعي النظري إلى التأسيس العملي**، رشيد كهوس، منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1: 1436هـ/2015م.

11- **الفصول في سيرة الرسول ﷺ**، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، الشركة الجزائرية، اللبنانية، الجزائر العاصمة، ط1/1427هـ-2006م.

12- **فقه السيرة النبوية: المفهوم والأسس والنماذج**، رشيد كهوس، ط1: 1438هـ/ دار الكلمة – مصر، ص142- 143.

13- **المصنف في الأحاديث والآثار**، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، ط1/1409هـ.



دراسات وأبحاث



القواعد الفقهية الناظمة للممارسة الطبية وتطبيقاتها

الدكتور عاطف محمد أبو هربيد

أستاذ الشريعة الإسلامية المساعد بكلية الشريعة والقانون، ورئيس قسم الشريعة الإسلامية

بالجامعة الإسلامية – غزة/وأمين سر رابطة علماء فلسطين

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى بيان قواعد السلوك السليم لمهنة الطب المستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، وتقديم معايير شرعية لضبط ممارسات مهنة الطب، وتقديم رؤية حضارية إسلامية متميزة للممارسة الطبية، ولمعضلات المستجدات الطبية في إطار من الضوابط الإسلامية، وبيان علاقة الطب بمقاصد الشريعة، ثم الوقوف على أهم القواعد الفقهية التي تشكل أسس ومرتكزات الممارسة الطبية وبعض أهم تطبيقاتها.

وقد تبين للباحث أن الشريعة الإسلامية تتضمن الكثير من القواعد العامة، والقواعد الأصلية، وما تشتمل عليه من قواعد فرعية تشكل مرتكزاً وضابطاً للممارسة الطبية، وإجابة لمعضلات المستجدات الطبية التي يقف فيها الطبيب حائراً في الإجراء الذي ينبغي عليه اتخاذه، فضلاً عن اندراج الكثير من التطبيقات في الممارسة الطبية تحت تلك القواعد.

Abstract:

The research aims to release the rules of proper behavior for a career based on the Quran and the Sunnah of Medicine, and provide legitimacy control standards of the medical profession practices, and provide a vision civilized Islamic distinct medical practice, but the dilemmas of medical developments in the framework of Islamic rules, and the statement of medicine related to the purposes of the law, then stand on the most important rules jurisprudence that form the basis and foundations of medical practice and some of the most important applications.

The researcher has found that Islamic law includes a lot of general rules, the original rules, and what it involves rules subset constitutes an anchor and an officer of medical practice, and the answer to the dilemmas of medical developments which stands doctor bewildered in the action that it should be taken, as well as fits a lot of applications in medical practice under those rules.

مقدمة:

إن حفظ النفس من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية التي جاءت لرعايتها، وهو أمر له ارتباطه الوثيق بالممارسة الطبية؛ مما يؤكد ضرورة زيادة الوشائج التي تصل بين الفقه والطب وتسهل تناول الفقه الذي يحتاج إليه الأطباء خاصة، إذ لا بد أن توضع بين أيديهم بالإضافة إلى الأحكام المباشرة لبعض التصرفات- طريق : الاحتكام إلى المبادئ والقواعد والضوابط التي هي النبع الثري للتطبيقات في الممارسة الطبية، وبها يسهل لهم أيضا أن يولوا الأهمية للعناصر المؤثرة في وضع التصورات الصحيحة التي لا يقدر طرف واحد على تولي الفصل فيها، وبمثل هذا التعاون يتحقق الوصول إلى معالم الطب الإسلامي ذي الخصائص المميزة له كعلاج للروح والبدن معًا، ومظهر من مظاهر العدل والإحسان والتعاون على البر والتقوى. والذي ينبغي أن يسلكه الطبيب ليس فقط كإنسان بل وكطبيب يسعى إلى تحقيق هدف نبيل يتمثل في تخفيف آلام الناس والحفاظ على حياتهم.

موضوع البحث ومشكلته:

يتناول البحث موضوعًا من أهم الموضوعات التي تشغل علماء الشريعة وعلماء الطب على حد سواء؛ لما له من علاقة بمقصد عظيم من مقاصد الشريعة وهو حفظ النفس، ولكونه يتعلق بالتصرفات والممارسات التي ينبغي أن يسلكها العامل في المجال الطبي.

وإجراءات التطبيب مع معضلات المستجدات الطبية تحتاج على بيان أحكامها، وضوابطها الشرعية، بالإضافة إلى كثرة أسئلة المستفتين من المرضى أو ذويهم، ومن الأطباء كذلك حول العديد من الإجراءات والتصرفات الطبية التي تتوقف على فتوى المفتي.

أسئلة البحث:

ما هي علاقة العمل الطبي بمقاصد الشريعة؟

هل الإجراء الطبي الذي يمارسه الطبيب منضبط بضوابط الشرع؟ وما هي القواعد الفقهية التي تنظم الممارسة الطبية؟

ما هي أهم التطبيقات الطبية التي تمثل فروعًا للقواعد الفقهية؟

فرضيات البحث:

ينطلق البحث من فرضية أن الممارسة الطبية منضبطة بالقواعد الفقهية التي أرستها الشريعة الإسلامية، وأن التطبيقات الطبية المندرجة تحت تلك القواعد ترسم مساراً للممارسة الطبية التي ينبغي أن يسلكها الطبيب.

حدود البحث:

تتمثل حدود البحث في دراسة أهم القواعد الفقهية الناظمة للممارسة الطبية، وأهم التطبيقات الطبية المندرجة تحتها.

أهمية البحث:

تنبع أهمية البحث من الموضوع الذي يرتبط ويتعلق به ألا وهو النفس البشرية من حيث حفظها وسلامتها، خاصة في ظل غياب المعاني الإنسانية في كثير من الممارسات المهنية، ومنها على وجه الخصوص مهنة الطب إلا من رحم الله ﷻ، مما يستلزم بيان القواعد الشرعية لضبط الممارسة الطبية وفق ميزان الشريعة العادل.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الآتي:

1. التعريف بالقواعد الفقهية، والإشارة إلى الفرق بينها وبين الضوابط الفقهية.
2. بيان أهمية القواعد الفقهية في ضبط الممارسة الطبية وإجراءات التطبيب.
3. الوقوف على علاقة العمل الطبي بمقاصد الشريعة.
4. شرح أهم القواعد الفقهية التي ترتكز عليها الممارسة الطبية.
5. بيان أهم الفروع التطبيقية للقواعد الفقهية في المجال الطبي.

الدراسات السابقة:

لم يكن هذا البحث إلا إضافة ضمن سلسلة كبيرة من المؤلفات والأبحاث والكتب والدراسات التي تناول موضوعات متعلقة بالطب وإجراءاته وأخلاقياته، وقد عقدت مؤتمرات علمية، واتخذت قرارات في مجامع فقهية عديدة، كمجمع الفقه الإسلامي، أو المجمع الفقهي الإسلامي، وهيئة كبار العلماء، وغيرها مما لا يتسع المقام لذكرها، ولكن هذا البحث يجمع شتات العديد من التطبيقات الطبية، ويدرجها تحت قواعدها المختلفة التي تضبط الممارسة الطبية.

منهج البحث وإجراءاته:

اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي الوصفي في تناول القواعد الفقهية الناظمة للممارسة الطبية، واجتهادات الفقهاء فيما يتعلق بتطبيقاتها.

خطة البحث:

جاءت خطة البحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: الأهمية الطبية للقواعد الفقهية، وعلاقة الطب بمقاصد الشريعة

المبحث الثاني: القواعد الفقهية التي يرتكز عليها العمل الطبي

المبحث الثالث: أهم التطبيقات الطبية للقواعد الفقهية

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات

المبحث الأول

الأهمية الطبية للقواعد الفقهية، وعلاقة الطب بمقاصد الشريعة

المطلب الأول: حقيقة القواعد الفقهية وعلاقتها بالضوابط الفقهية:

أولًا: تعريف القواعد الفقهية:

في اللغة: القواعد جمع قاعدة، والقاعدة: الأساس، وقواعد البيت: أسسه[1] قال الله ﷻ: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[2]. وتطلق القاعدة على الأمر الكلي الذي ينطبق على جميع جزئياته[3].

في اصطلاح الفقهاء: عرّفت القاعدة الفقهية بأنها: أمرٌ كُلّي منطبق على جزئيات موضوعه[4]. وقيل أنها: حكمٌ أكثريّ لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه[5]. وعرفها بعضهم بأنها: قضيّة فقهيّة كلية جزئياتها قضايا كلية[6].

فالقواعد الفقهيّة كلية، أي: تتضمن حكمًا شاملًا لفروع كثيرة بحيث لا تتخلف أي جزئية غالبًا، وهي تتميز بكونها عامة غير موجهة إلى شخص بذاته ولا لواقعة معينة، ومختصة بالأحكام الشرعية التي تتعلق بأعمال المكلفين وتصرفاتهم، ومستندة إلى الأدلة الشرعية.

ثانياً: تعريف الضوابط الفقهية:

في اللغة: الضوابط جمع ضابط، مأخوذ من الضبط وهو المحافظة واللزوم، والإتقان[7].

في اصطلاح الفقهاء: عرفت الضوابط الفقهيّة بأنها: حكم كلي ينطبق على جزئيات[8]. وبناءً على ذلك التعريف فلا فرق بين القواعد والضوابط، أي أنهما لفظان مترادفان. ومن أهل العلم من فرق بينهما بأن الضابط يجمع فروعًا وجزئيات من باب واحد، بينما القاعدة تجمع فروعا من أبواب شتى[9]. فالضوابط الفقهيّة هي: ما اختصّ بباب وقُصِد به نظم صور متشابهة[10].

([1]) ابن منظور: لسان العرب(361/3)؛ الهروي: تهذيب اللغة (137/1).

(2) سورة البقرة: الآية 127.

([3]) الفيومي: المصباح المنير (510/2).

([4]) البهوتي: كشاف القناع (16/1).

([5]) الحموي: غمز عيون البصائر (51/1).

([6]) يعقوب الباحسين: القواعد الفقهيّة، (ص54).

([7]) ابن منظور: لسان العرب (340/7)؛ الفيروز أبادي: القاموس المحيط، (ص675).

([8]) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون (1110/2)؛ الفيومي: المصباح المنير (510/2).

([9]) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، (ص 137)؛ الزامل: شرح القواعد السعدية (ص10).

([10]) السبكي: الأشباه والنظائر، (11/1)؛ الزامل: شرح القواعد السعدية (ص10).

فمثلًا: قاعدة الأمور بمقاصدها قاعدة كلية تدخل في أبواب كثيرة لتعلقها بمسائل العبادات على أنواعها والمعاملات والأيمان والطلاق وغيرها.

و"إذا دبغ الإهاب طَهُر"[1]، مع أنه حديث نبوي إلا أنه يمثّل ضابطاً فقهيّاً لكونه يغطي باباً مخصوصاً في الفقه.

ويرى الباحث أنه يمكن الجمع بين الرأيين بأنه لا فرق بين القاعدة والضابط من حيث المدلول، ولكن الفرق بينهما يتمثل في مجال كل منهما؛ فكل منهما حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته؛ إلا أن الضابط مجاله هو باب فقهي واحد، بينما القاعدة مجالها أبواب فقهية متعددة.

المطلب الثاني: أهمية القواعد الفقهية في مجال الممارسة الطبية:

تبرز أهمية القواعد الفقهية في مجال الممارسة الطبية من خلال فهم الغاية من إجراءات التطبيب، والمتمثلة في حماية أنفس الناس ووقايتها من الأمراض قبل وقوعها، ومعالجتها وإزالة أسقامها وأمراضها بعد وقوعها، مع ما قد يصاحب ذلك من أساليب ووسائل تقتضيها الحالة أو الضرورة الطبية، كالعمليات الجراحية، أو زراعة الأعضاء، أو الحجر الصحي، أو تشريح الجثث للوقوف على حقيقة المرض المسبب للوفاة، أو لتعليم أطباء الغد، فضلاً عن الأبحاث الطبية الحيوية، وكل ذلك لا يخرج عن غاية واحدة وهي حفظ النفس من خلال حفظ الصحة. ويمكن توضيح ذلك في إطار مجالين هما:

1. **مجال الوقاية من الأمراض:** إن أهم القواعد التي وضعتها الشريعة لتحقيق حفظ النفس بوقايتها وحمايتها: قاعدة تحريم المضار، ووجوب الوقاية منها قبل وقوعها، وإلى جانب هذه القاعدة هناك قواعد أخرى كثيرة منها رعاية المقاصد الأساسية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال، والحث على النفع وبذل المعروف، وهي أساس التطبيب والعلاج بشتى أنواعه، كما هي أساس التكييف الشرعي للممارسة الطبية، ولإجراءات التطبيب التي ترتكز على هذه القواعد، إلى جانب بعض القواعد الأخلاقية كالإيثار وغيرها.

2. **مجال المعالجة من الأمراض:** إن القواعد الفقهية بحسب استقرائها: منها ما يعمل على جلب المنافع، وأخرى لدفع المفاسد، وإذا ما وقع الضرر وحدث المرض فالأصل أن يُزال الضرر ويُعالج المرض بلا ضرر، ولكن إذا كان الضرر لا يُزال إلا مع ضرر يتركه فلابد من الموازنة بين الضررين لارتكاب أخفهما؛ دفعاً لأعظمهما، وتتضمن هذه القاعدة جملة من الأسس والمعايير التي ترتب الأضرار بحسب أعلاها أو أدناها حكماً، وبحسب أعلاها أو أدناها رتبة من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وبحسب كبرها أو صغرها حجماً، وبحسب كونها عامة أو خاصة، وبحسب كونها مؤقتة أو دائمة، وبحسب وقوعها من حيث القطع أو الظن أو الوهم.

وبالرغم من إن هذه القواعد لها تطبيقاتها في شتى المجالات غير مجال الممارسة الطبية، إلا أن التطبيق الخطير لها يتمثل في مجال التطبيب والعلاج؛ لخطورة آثار الجواز أو المنع من حيث صلتها بمقصد عظيم من أهم مقاصد التشريع وهو حفظ النفس[2].

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الحيض، باب: إذا دبغ الإهاب فقد طهر، (ح366، 277/1).

(2) أبو غدة: المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج، بحث محكم منشور على موقع مجلة المسلم المعاصر في العدد 35، سنة 1983م، على الشبكة العنكبوتية، وتمت زيارته يوم الأحد 2016/5/1م، على الرابط:

وقد ضبطت الشريعة الإسلامية من خلال قواعدها إجراءات مهنة التطبيب، وحددت الوسائل الشرعية للممارسة الطبية؛ كي لا تكون معالجة الأمراض أو الوقاية منها بلا ضوابط؛ لأن الله ﷻ تعبدنا بالوسائل والأسباب كما تعبدنا بالمقاصد والغايات؛ ولذلك يقول ابن القيم: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود"[1].

نفهم مما سبق أن اختيار الوسيلة المشروعة من شأنه تحقيق الغاية والمقصود؛ فهناك وسيلة أولى وأفضل من غيرها، وهناك وسيلة يترتب عليها ضرر بالرغم من تحقيقها للمصلحة، وهناك وسيلة تفوت مصلحة مع تحقيقها لمصلحة أخرى.

وعند التعارض سواء بين المصالح مع بعضها، أو المفاسد مع بعضها، أو بين المصالح والمفاسد فلابد من الموازنة للوصول إلى ما تترجح فيه إحدى المصالح على غيرها، أو إحدى المفاسد على غيرها، أو تترجح فيه المصالح على المفاسد، أو العكس، فالمصالح المحضة نادرة جداً كما قرر المعنيون بالاستنباط من علماء الشريعة؛ ولذا اكتفي برجحان المصالح في أمر على ما يكتنفه من مضار، كما روعي أثر الوسائل في زوال المصلحة، أو أن يؤول الحال إلى تضييع المنافع فتصير كالمضار الخالصة أو أشد[2].

فإذا كان علاج المرض يتحقق بوسيلة لا تحتاج إلى تعاطي الدواء، أو التدخل الجراحي فلا يصار إلى غيرها، وهكذا بحسب كل حالة. وهذا ما أكده ابن القيم حيث قال: " من حذق الطبيب أنه حيث أمكن التدبير بالأسهل، فلا يعدل إلى الأصعب ويتدرج من الأضعف إلى الأقوى، إلا أن يخاف فوت القوة حينئذ، فيجب أن يبتدئ بالأقوى، ولا يقيم في المعالجة على حال واحدة، فتألفها الطبيعة ويقل انفعالها عنه"[3].

المطلب الثالث: الطب وعلاقته بمقاصد الشريعة

أولاً: غاية الطب ووسائله:

إن الغاية من الطب وملاك الطبيب كما قال ابن القيم يتمثل في: "حفظ الصحة الموجودة، ورد الصحة المفقودة بحسب الإمكان، وإزالة العلة أو تقليلها بحسب الإمكان، واحتمال أدنى المفسدتين لإزالة أعظمهما، وتفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعظمهما، فعلى هذه الأصول الستة مدار العلاج، وكل طبيب لا تكون هذه

---

http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=240:elmabade2-el-shar2ia

([1]) ابن القيم: إعلام الموقعين، (108/3)؛ ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (123/1).

([2]) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (1/ 93 وما بعدها).

([3]) ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد (133/4-134).

أخيته التي يرجع إليها، فليس بطبيب والله أعلم"[1]، والعلاج الناجع في الوقاية والعلاج يحصل بسلوك الوسيلة المناسبة، وقديماً قالوا: حفظ الصحة يكون بمثلها، وإزالة المرض يكون بعكسه. ومفاد هذه المقولة أن الصحة لا تدوم إلا بالاستمرار في سلوك المناهج القويمة الملائمة للطبيعة غير المنافية للفطرة، والمرض لا يزول إلا إذا قاومته بالأسباب المضادة له، والمراد مما تقدم أن حفظ الصحة وإزالة المرض يتطلبان الأخذ بكثير من الوسائل الطارئة على مألوف الإنسان، وتطبيق جملة من المبادئ التي يتحقق برعايتها استدامة الصحة واتقاء المرض أو إزالته بعد الوقوع[2].

ولا بد من الإشارة إلى أن الصحة والمرض ليسا من خصائص الأجسام والأبدان العضوية وحدها، بل هما مما يطرأ على النفوس والأرواح أيضاً؛ لقوله ﷻ: ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾[3]، انطلاقاً من أن الإنسان ليس جثة ناطقة فحسب، بل هو نفس عاقلة.

والأثر الذي يحدثه المرض والسقم لا ينحصر في الجانب البدني أو الجسماني فقط بل يتعداه إلى الجانب النفسي، وينعكس ذلك على سلوك المريض الشخصي، تذمراً وتبرمًا وضجراً وشكوى وضيق صدر، وسرعة غضب، إلى غير ذلك مما يتفاوت فيه المرضى.

والتشريع الإلهي لا يريد للإنسان أن تنحصر همته في استدامة حياة الحواس والأعضاء الجسدية فقط؛ لأن من وراء حصر الإنسان همته في الجانب المادي أضراراً منها:

1. أضرار تلحق بالدين باعتباره دستوراً إلهياً ينظم الحياة ويملأ محتواها بالغايات الرفيعة.
2. علل تعتري النفس العاقلة السوية مما يخل بالتعايش الاجتماعي بين الإنسان وأخيه من بني آدم الذين كرمهم الله ﷻ وفضلهم على كثير ممن خلق تفضيلاً[4].

ثانيًا: مساهمة الطب في الحفاظ على مقاصد الشريعة:

إن مهنة الطب لها أكبر الأثر، وتسهم بشكل فعال ورئيس في الحفاظ على مقاصد التشريع الإسلامي التي تتمثل في الضرورات الخمس وذلك على النحو التالي:

المقصد الأول: حفظ الدين:

---

[1] ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد (4/ 132).

[2] أبو غدة: المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج، بحث محكم منشور على موقع مجلة المسلم المعاصر على الشبكة العنكبوتية في العدد 35، سنة 1983م، وتمت زيارته يوم الأحد 2016/5/1م، على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=240:elmabade2-el-shar2ia

[3] سورة البقرة: الآية 10.

[4] أبو غدة: المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج، بحث منشور على موقع مجلة المسلم المعاصر على الشبكة العنكبوتية، في العدد 35، سنة 1983م، وتمت زيارته يوم الأحد 2016/5/1م، على الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=240:elmabade2-el-shar2ia

وهذا المقصد يرتبط بالصحة البدنية والعقلية؛ لأن حفظ الدين يتضمن حفظ العبادات، ومن ثمَّ فإن العلاج الطبي يسهم مباشرة في حفظ العبادات عن طريق الحفاظ على الصحة الجيدة، مما يعطي العابد الطاقة الجسدية والعقلية اللازمة للقيام بمسئوليات العبادات.

والعبادات الأساسية التي تعتمد على الصحة البدنية هي الصلاة، والصوم، والحج، والجهاد في سبيل الله ﷻ، والجسد الضعيف لا يتمكن من أداء هذه العبادات على أكمل وجه، كما أن الصحة المتوازنة ضرورية لفهم العقائد ودرء الفهم الخاطئ للقواعد[1].

وقد راعت الشريعة الإسلامية الحالات الاستثنائية التي تطرأ على صحة الإنسان؛ فلم تكلفه بأداء العبادات التي جعله العذر قاصرًا عن أدائها، وربما جعلته يقوم بها بكيفيات تتناسب مع حالته الصحية، ولا شك أنها في تلك الحالة ليست على النهج المطرد عند سائر المكلفين الأصحاء، وقد قال الله: ﴿فَمن كَانَ مِنكُم مرِيضًا أَو علَى سفرٍ فَعِدَّةٌ من أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2]، وقال ﷻ أيضاً: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾[3].

وقال عمران بن حصين ﷺ: "كانت به بواسير فسألت النبي ﷺ فقال: "صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب"[4]. وروى أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قوله: "المؤمن القوي، خير وأحب إلى الله ﷻ من المؤمن الضعيف، وفي كل خير"[5]. ومن المعلوم أن الصحة قوة، وأن المرض والسقم ضعف.

المقصد الثاني: حفظ النفس:

ويكاد هذا المقصد أن يكون أهم المقاصد الشرعية من حيث التأثير في الممارسة الطبية في الإسلام. بل إن حفظ النفس هو المقصد الأساس للطب، مع أن الطب لا يملك أن يمنع أو يؤجل الموت؛ لأن الموت بيد الله ﷻ وحده، ولكن الطب يحاول المحافظة على مستوى عال من الجودة للحياة حتى ميقات الموت[6]؛ وذلك من خلال الحفاظ على الأداء الأمثل والأفضل لوظائف الأعضاء الجسدية.

وقد يتم ذلك بالوقاية من الأمراض المعدية الفتاكة وغيرها ولو بالحجر على المرضى، أو من خلال معالجة المصابين. كما أن الرقابة الصحية سواء كانت على مصانع الغذاء، أو مصانع الدواء، أو من خلال منح رخص

([1]) قاصولي: الأخلاقيات الطبية من المقاصد الشرعية، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية بتاريخ 2009/3/22م على موقع منتديات اركب معنا الإسلامية، قسم الصحة العامة، وتمت زيارته يوم الثلاثاء 2016/5/3م، على الرابط:
http://www.arkbmana.info/vb//showthread.php?p=3294

([2]) سورة البقرة: الآية 184.

([3]) سورة الفتح: الآية 17.

([4]) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أبواب تقصير الصلاة، باب: إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب، (ح1117، 48/2).

([5]) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، (ح2664، 2052/4).

([6]) قاصولي: الأخلاقيات الطبية من المقاصد الشرعية، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية بتاريخ 2009/3/22م على موقع منتديات اركب معنا الإسلامية، قسم الصحة العامة، وتمت زيارته يوم الثلاثاء 2016/5/3م، على الرابط:
http://www.arkbmana.info/vb//showthread.php?p=3294

مزاولة المهن الطبية المختلفة بعد الحصول على الشهادات اللازمة، وتقديم الامتحانات التي تقررها وزارات الصحة في مختلف البلدان ليساهم بصورة فعالة وكبيرة على الحفاظ على مقصد حفظ النفس البشرية وسلامتها.

المقصد الثالث: حفظ العقل:

للطب أهمية بالغة وأثر كبير في حفظ العقل عن طريق علاج الأمراض الجسدية؛ حيث إن علاج الجسد من آلامه يبعد أو يقلل من الضغط العصبي الذي يؤثر على الحالة العقلية.

وكذلك علاج الحالات النفسية لحفظ الوظائف العقلية، وأيضا علاج إدمان الكحوليات والمخدرات لمنع تدهور الحالة العقلية للإنسان[1].

المقصد الرابع: حفظ النسل:

يساهم الطب في حفظ النسل عن طريق التأكد من العناية الجيدة بالأطفال سواء كان ذلك بمتابعة تغذيتهم، أو تطعيمهم ضد الأمراض القاتلة؛ حتى يصبحوا أفراداً أصحاء في المجتمع، يمكنهم تقديم نسل جديد ذي صحة جيدة، وكذلك علاج عقم الذكور والإناث يضمن تكاثرا ناجحا، كما أن العناية بالسيدات الحوامل، والعناية بالأطفال في مرحلة ما قبل الولادة يضمن أطفالاً أصحاء يكبرون في صحة جيدة[2].

واليوم يمكن لولي الأمر من خلال تعرف الأطباء على الأمراض الوراثية، أو أمراض الدم التي ينعكس أثرها على النسل سواء بالموت أو الإعاقة أن يقرر أو يسن قوانين للحد من تلك الآثار؛ مما يساهم في الحفاظ على النسل سليماً يتمتع بصحة عالية.

المقصد الخامس: حفظ المال:

يساهم الطب في حفظ المال، حيث إن أموال أي مجتمع تعتمد على القدرة الإنتاجية التي يقوم بها المواطنون الأصحاء، ومن ثمّ فإن المحافظة على صحة الأجيال وعلاج أي أمراض يضمن الحفاظ على الأموال. ونجد لمجتمعات ذات الصحة العامة المتدنية أقل إنتاجاً من المجتمعات ذات الصحة العامة الجيدة[3].

ولابد من الإشارة إلى أن كثرة الأمراض وتكاليف علاجها تكلف ميزانية الدول مبالغ طائلة، بل قد يحتاج الأمر للعلاج في مستشفيات أجنبية وتكاليف العلاج فيها باهظة فيها.

كما أن الإجازات المرضية للموظفين والعاملين عند عدم وجود علاج صحيح وناجع يفقد الدولة والمجتمع والأفراد موارد مالية هائلة، فضلاً عن المال الذي يهدر بلا مقابل.

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) قاصولي: الأخلاقيات الطبية من المقاصد الشرعية، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية بتاريخ 2009/3/22م على موقع منتديات اركب معنا الإسلامية، قسم الصحة العامة، وتمت زيارته يوم الثلاثاء 2016/5/3م، على الرابط:
http://www.arkbmana.info/vb//showthread.php?p=3294

(3) المرجع السابق نفسه.

وعند تعارض مبادئ حفظ النفس مع حفظ المال في علاج حالات الأمراض المميتة، حيث إن الأموال التي تنفق على علاجها يمكن استخدامها لعلاج الحالات المتوقع شفاؤها. وحل مثل هذا التناقض يكون بالرجوع إلى قواعد الشريعة[1].

المبحث الثاني
القواعد الفقهية التي يرتكز عليها العمل الطبي

إن القواعد الفقهية التي ترتكز عليها الممارسة الطبية عديدة، منها قواعد عامة، وأخرى تفرعت عنها، ويمكن بيان ذلك كما يلي:

أولاً: قاعدة المصلحة:

إن اعتبار المصلحة حاضر في كل أوامر الشرع ونواهيه؛ لأن مقصود الأوامر جلب المنافع، ومقصود النواهي دفع المفاسد، ومن المعلوم أن دفع الفساد مصلحة، كما أن جلب النفع مصلحة، ويقول ابن القيم مؤكدًا ذلك: "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[2]، ورفع الحرج وجلب التيسير مصلحة جلية وهي من خصائص التشريع الإسلامي العامة، وقد دل عليها كثير من النصوص الشرعية منها قوله ﷻ: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[3]، وقوله ﷻ: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾[4].

ومن الأحاديث قوله ﷺ: "يسروا ولا تعسروا، وبشروا، ولا تنفروا"[5].

وقد ظهرت هذه القاعدة بصورة قواعد تشريعية عامة هي:

الأصل في المنافع الإباحة:

ومعنى ذلك أن الإباحة هي الأصل فيما فيه نفع للناس، تناوله نص، أو لم يتناوله، أو لم يكن مقيسًا على منصوص، ومن الأدلة المشهورة لهذا الأصل قوله ﷻ: ﴿ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾[6]، والهدف من هذا

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) ابن القيم: إعلام الموقعين (11/3).

(3) سورة البقرة: الآية 185.

(4) سورة المائدة: الآية 6.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: العلم، باب: ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة،(ح69، 25/1)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: في الأمر بالتيسير وترك التنفير،(ح1732، 1358/3).

(6) سورة البقرة: الآية 29.

المبدأ: الإقدام على ما تتحقق فيه المنفعة، ولم يرد فيه منع، مع اطمئنان القلب إلى إباحته وانتفاء الإثم عن الانتفاع به[1].

وهذه المنافع تدرك إما من النصوص أو من سكوت الشارع وهي مرتبة سماها بعضهم (مرتبة العفو)؛ اشتقاقاً مما رواه ابن عباس ﷺ من قول النبي ﷺ: "وما سكت عنه فهو عفو"[2]،

وفي رواية عن مكحول عن أبي ثعلبة أن النبي ﷺ قال: "إن الله ﷻ فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم حرمات فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها"[3].

الأصل في المضار التحريم:

والمضرة بعمومها تشمل كل ما ألحق نقصًا، أو خللاً في أحد الكليات الخمس من حفظ الدين أو النفس أو العقل أو النسل أو المال فإن حكم الشارع الذي ينبني عليه هو التحريم[4]، ويفيد هذا المبدأ أن المضار هي كل ما نهت عنه الشريعة، أو مما طلبت طلبًا جازمًا الكف عنه.

ودليلها: قوله ﷻ: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾[5]، وقوله ﷻ: ﴿ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾[6].

ثانياً: الأمور بمقاصدها:

ومعناها: أن الحكم الذي يترتب على أمرٍ يكون على مقتضى المقصود من ذلك الأمر[7]،

ودليلها: ما رواه عمر بن الخطاب ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه"[8].

فأعمال الإنسان إنما تترتب عليها نتائجها، وأحكامها الشرعية تبعًا لمقصود الشخص، وهدفه من العمل، وثواب الأعمال وجزاؤها مترتب على قصد المكلف.

---

(1) الباحسين: رفع الحرج، (ص403).

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: أول كتاب الأطعمة، باب: ما لم يذكر تحريمه، (ح3800، 618/5)؛ وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: أبواب الأطعمة، باب: أكل الجبن والسمن، (ح3367، 459/4). صححه الألباني. (الألباني: غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام ص286).

(3) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب: الرضاع، (ح42، 183/4)؛ وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، باب: اللام ألف، مكحول عن أبي ثعلبة، (ح589، 221/22). وضعفه الألباني. (الألباني: غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام ص17).

(4) الباحسين: رفع الحرج، (ص 405).

(5) سورة البقرة: الآية 233.

(6) سورة البقرة: الآية 282.

(7) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص47).

(8) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، (ح1، 6/1)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب: قوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات" وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، (ح1907، 1515/3).

فهناك الكثير من الإجراءات والقرارات الطبية التي لا تظهر للجمهور، ومن الممكن أن يقوم الطبيب بإجراء قد يكون مقبولاً ظاهرياً، لكنه له مقصد مختلف لا يظهر لنا، ومثال ذلك استخدام المورفين لتسكين الألم في المراحل النهائية للمرض في حين أن المقصد الحقيقي من

الممكن أن يكون إحداث هبوط في التنفس يؤدي إلى الموت[1]. ويتفرع عن القاعدة السابقة قاعدة فرعية هي: **مقاصد ومعانٍ لا ألفاظ ومبانٍ:**

وتستخدم هذه القاعدة لمنع استخدام الخلافات الشرعية التي تحدث بسبب التفسير الحرفي لبعض النصوص؛ لتبرير الأفعال غير الأخلاقية، ومثال ذلك التفسير الخاطئ لبعض الأحاديث عن علم الأجنة لتبرير الإجهاض قبل أن تنفخ الروح في الجنين، وهذه القواعد التي لها حكم المقاصد تقول أيضاً: إنه يجب عدم إنجاز أي مقصد طبي بطرق غير أخلاقية[2].

ثالثاً: قاعدة الضرر:

ومعناها: أنه لا يجوز الإضرار ابتداءً؛ لأنّ الضرر ظلم والظلم ممنوع، فليس لأحد أن يلحق ضرراً بغيره[3]، وإذا وقع الضرر فلابد أن يزال، وتعرف بقاعدة: "لا ضرر ولا ضرار"[4].

ودليلها: ما رواه عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن النبي ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"[5].

ويتلخص معنى القاعدة السابقة في أن المضار يتناولها الحظر والمنع، سواء كان

الضرر بالابتداء أو على سبيل رد الفعل؛ لقوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"، والضرر: حصول الأذى أو المفسدة ابتداء، والضرار: حصوله على سبيل الجزاء ورد الفعل[6].

والضرر يدفع شرعًا، فإن أمكن دُفع بدون ضرر أصلًا، وإلا فيدفع بالقدر الممكن، وهذه القاعدة توجب دفع الضرر قبل وقوعه بكل الوسائل المتاحة من باب الوقاية خير من العلاج[7].

([1]) قاصولي: الأخلاقيات الطبية من المقاصد الشرعية، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية بتاريخ 2009/3/22م على موقع منتديات اركب معنا الإسلامية، قسم الصحة العامة، وتمت زيارته يوم الثلاثاء 2016/5/3م، على الرابط:

http://www.arkbmana.info/vb//showthread.php?p=3294

([2]) المرجع السابق نفسه.

([3]) ابن رجب: جامع العلوم والحكم (ص304).

([4]) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص83)؛ ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص72)؛ الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (28/1)؛ الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص165).

([5]) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في المرفق، (ح2758، 1078/4)؛ وأخرجه ابن ماجه في سننه، أبواب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، (ح2340، 430/3)؛ وأخرجه الدارقطني في سننه، كتاب: البيوع، (ح288، 77/3)؛ وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب: الصلح، باب: لا ضرر ولا ضرار، (ح11384، 114/6). وقال عنه الألباني: صحيح. (الألباني: إرواء الغليل، ح896، 408/3).

([6]) ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص73).

([7]) البورنو: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (ص256).

فالقاعدة تنفي الضرر، وتوجب منعه وتحريمه مطلقاً سواء كان ضرراً عاماً أو خاصاً، ولا يجوز شرعاً مقابلة الضرر بالضرر. وتندرج تحتها القواعد الآتية:

1. **الضرر يُزال:**

تفيد هذه القاعدة وجوب إزالة الضرر ورفعه بعد وقوعه، ومعناها أنه يجب على الطبيب أصلًا ألا يسبب ضرراً خلال عمله طبقًا لقاعدة: لا ضرر ولا ضرار، وإذا وقع الضرر فلا بد من دفعه بقدر الإمكان، وبالتالي تجب إزالته.

2. **الضرر يدفع بقدر الإمكان:**

ودفع الضرر هو الحيلولة دون الوقوع، وذلك باتخاذ الإجراءات والاحتياطات الكفيلة بالوقاية منه سواء كانت سلبية بالامتناع عن أفعال مؤدية للضرر، أو إيجابية بالأخذ بما يعصم منه، ومفاد هذا أن الضرر لا ننتظره حتى يقع بل يبذل كل ما أمكن لدفعه.

كما أن الضرر إن لم يُدفع كله لا يُترك بل يدفع المقدار الممكن منه؛ لأن التخفيف معتبر شرعًا حتى وإن تعذر الاستئصال، وهذا المبدأ هو المظلة للقول المشهور: الميسور لا يسقط بالمعسور[1]، وما لا يدرك كله لا يترك بعضه[2][3]. ولابد من الموازنة بين الإجراءات التي ينبغي سلوكها أثناء الممارسة الطبية بحيث لا يغلب خوف الخطر الماثل في الداء على استشعار الخطر المترتب على الدواء، إذا كانت كفة هذا راجحة على ذاك.

والمحظورات بالرغم من اشتمالها على منافع مؤقتة أو فردية، جديرة بالمنع ولو أدى ذلك إلى إهدار المصالح الجزئية؛ ولذلك حجرت الشريعة على الطبيب الجاهل بأصول الصنعة، وحالت بينه وبين المصلحة التي تعود له شخصياً؛ لما في ذلك من حفظ المصالح العامة ودرء المفاسد المتوقعة. وكذلك الفصل في مسائل العلاج بوسائل هي في الأصل محرمة، أو التداوي ببعض المحرمات إذا تعين ذلك سبيلاً لإزالة الضرر[4].

3. **الضرر لا يزال بمثله:** ومعناها: لا يُستخدم علاج لإزالة ضرر ويكون لهذا العلاج أثر جانبي في نفس حجم الضرر المراد إزالته[5].

([1]) الزركشي: المنثور في القواعد (198/3).

([2]) أبو الفداء: كشف الخفاء ومزيل الإلباس (231/2).

([3]) أبو غدة: المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج، بحث منشور على موقع مجلة المسلم المعاصر على الشبكة العنكبوتية، العدد 35، سنة 1983م، وتمت زيارته يوم الأحد 2016/5/1م، على الرابط:
http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=240:elmabade2-el-shar2ia

([4]) المرجع السابق نفسه.

([5]) قاصولي: الأخلاقيات الطبية من المقاصد الشرعية، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية بتاريخ 2009/3/22م على موقع منتديات اركب معنا الإسلامية، قسم الصحة العامة، وتمت زيارته يوم الثلاثاء 2016/5/3م، على الرابط:
http://www.arkbmana.info/vb//showthread.php?p=3294

4. **درء المفاسد أولى من جلب المنافع:** وتستخدم هذه القاعدة عندما يكون التدخل الطبي المقترح له آثار جانبية، لكنه ضروري لدرء مفسدة لها نفس قيمة المنفعة، لكن إذا كانت المنفعة أهم بكثير من المفسدة فهنا يرجح السعي وراء المنفعة[1].

5. **إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام الحلال:** أي يرجح التحريم على الإباحة، وتستخدم هذه القاعدة عندما يواجه الأطباء تداخلات طبية ذات وجهين: وجه مسموح ووجه ممنوع.

6. **أهون الشرين:** وضابطه: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما[2]، وبكلمة أخرى: يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأعظم.

وتطبق هذه القاعدة إذا واجه الأطباء موقفين ضارين؛ فالشريعة هنا تقول: الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، وأيضاً المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، وكذلك يُحتمل الضرر الأخص من أجل دفع الضرر الأعم[3].

رابعاً: قاعدة المشقة:

إن رفع الحرج عن المكلفين مقصد عظيم من المقاصد الأساسية للتشريع الإسلامي، وله مظاهره الكثيرة التي يظهر أثرها في رسم سمو الشريعة ورعايتها لمختلف أحوال الناس، وإن المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية يتمثل في إقامة المصالح الدنيوية والأخروية.

وهذا ما أشار إليه الشاطبي من أن الشريعة الإسلامية جرت الشريعة في التكليف على الطريق الوسط الأعدل الداخل تحت طاقة الإنسان من غير مشقة عليه، ولا انحلال ربقة عبوديته لله ﷻ، وجاءت تكاليفها لتحقيق توازن ينشد غاية الاعتدال في جميع المكلفين. فإن آل الأمر للميل إلى جهة التشديد بسبب واقع خاص، أو حال متوقعة، عالجت الشريعة ذلك بالرخص الشرعية الدائمة، أو بمراعاة ظروف الضرورة الطارئة؛ ليظل المكلف في جميع أحواله ملتزماً بما نصبه الله ﷻ من معالم دينه التي لا تغادر صغيرة أو كبيرة من شئون الحياة إلاّ وضعت لها أصلاً يرجع إليه[4].

وتعرّف المشقة بأنها: ما كان خارجًا عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة[5]، ومن هنا فإن المشقة تجلب التيسير، وهذا متوافق مع المبادئ العامة للإسلام من حيث كونه دين يسر، ولن يشادّ الدينَ أحدٌ إلا غلبه.

([1]) قاصولي: الأخلاقيات الطبية من المقاصد الشرعية، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية بتاريخ 2009/3/22م على موقع منتديات اركب معنا الإسلامية، قسم الصحة العامة، وتمت زيارته يوم الثلاثاء 2016/5/3م، على الرابط:
http://www.arkbmana.info/vb//showthread.php?p=3294

([2]) السيوطي: الأشباه والنظائر، (ص87)؛ ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص75).

([3]) قاصولي: الأخلاقيات الطبية من المقاصد الشرعية، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية بتاريخ 2009/3/22م على موقع منتديات اركب معنا الإسلامية، قسم الصحة العامة، وتمت زيارته يوم الثلاثاء 2016/5/3م، على الرابط:
http://www.arkbmana.info/vb//showthread.php?p=3294

([4]) الشاطبي: الموافقات، (2/ 279وما بعدها).

([5]) الشاطبي: الموافقات (207/2).

ويندرج تحتها قاعدة: "المشقّة تجلب التيسير"[1].

ومعناها: أنّ الأحكام التي ينشأ عن تطبيقها حرج ومشقّة على المكلف فالشريعة تخففها[2].

ودليلها: إن التيسير من خصائص التشريع الإسلامي العامة، وقد دل عليها كثير من نصوص القرآن والسنة منها قوله ﷻ: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[3]، وقوله ﷻ: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾[4].

ومن الأحاديث قوله ﷺ: "يسروا ولا تعسروا، وبشروا، ولا تنفروا"[5].

وفيما يخص تطبيق قاعدة المشقة فإن الضرورات تقدر بقدرها، وأنه يكون لفترة مؤقتة وليست دائمة، وينتهي العمل بها بانتهاء الضرورة التي دعت إليها، فما جاز لعذر يبطل بزواله، أي أن: إذا زال المانع عاد الممنوع[6].

والضرورة المعتبرة شرعاً هي تلك الضرورة التي تدعو إلى اللجوء إلى تطبيق قاعدة المشقة، بمعنى آخر هي تلك الحالة التي يعاني فيها المكلف مشقة بالغة وحرج شديد، وتدفع المكلف إلى فعل الممنوع عنه شرعاً، فلا واجب مع العجز، ولا محرم مع الضرورة.

وقد صيغت من هذه القاعدة جملة من القواعد المشهورة تستند إلى الأدلة الشرعية التالية:

1. قول الله ﷻ: ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾[7].

2. عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[8].

3. عن أبي واقد الليثي قال: قلت: يا رسول الله، إنا بأرض تصيبنا بها مخمصة، فما يحل لنا من الميتة؟ قال: "... فشأنكم بها"[9].

---

[1] السيوطي: الأشباه والنظائر (ص76)؛ ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص64).

[2] البورنو: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (ص218).

[3] سورة البقرة: الآية 185.

[4] سورة المائدة: الآية 6.

[5] سبق تخريجه في ص10 من هذا البحث.

[6] قاصولي: الأخلاقيات الطبية من المقاصد الشرعية، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية بتاريخ 2009/3/22م على موقع منتديات اركب معنا الإسلامية، قسم الصحة العامة، وتمت زيارته يوم الثلاثاء 2016/5/3م، على الرابط:
http://www.arkbmana.info/vb//showthread.php?p=3294

[7] سورة البقرة: الآية173.

[8] أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: أبواب الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، (ح2045، 201/3)؛ والطبراني في المعجم الأوسط، باب الميم، من بقية من أول اسمه ميم من اسمه موسى، (ح8273، 161/8). وقال عنه الألباني: صحيح(الألباني: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل 123/1).

[9] أخرجه الإمام أحمد في مسنده، تتمة مسند الأنصار، حديث أبي واقد الليثي، (ح21898، 227/36)؛ والطبراني في المعجم الكبير، باب الحاء، أبو عبدالله مسلم بن مشكم عن أبي واقد، (ح3315، 251/3). وقال عنه الأرناؤوط: هو حديث حسن في المتابعات والشواهد. (هذا التعليق أورده الأرناؤوط في هامش مسند الإمام أحمد معلقاً على حديث أبي واقد الليثي 227/36).

وإليك بعض القواعد المنظمة للضرورة التي تتحد وتتداخل بقاعدتي المشقة والضرر[1]:

1. المشقة تجلب التيسير:

إن التكليف في الشريعة الإسلامية لا تفريط فيه ولا إفراط، بل هو جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال؛ ويؤكد الشاطبي ذلك بقوله: "...فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع رادا إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر؛ ليحصل الاعتدال فيه، فعل الطبيب الرفيق أن يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوة مرضه وضعفه، حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقا في التدبير وسطا لائقاً به في جميع أحواله"[2].

2. الضرورات تبيح المحظورات:

ومعنى تلك القاعدة أن الضرورة: وهي بلوغ الإنسان حدًا إذا لم يتناول الممنوع عنه هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام[3].

ولهذه القاعدة تطبيقاتها الطبية العديدة المتعلقة بقضايا التطبيب والعلاج، فإن ممارسة أي من الإجراءات الطبية من إباحة النظر ولمس العورة عند اللزوم، والتدخلات الجراحية واستئصال بعض الأعضاء التالفة من جسد الإنسان وغير ذلك هي في الأصل محظورة، ولولا الضرورة لاعتبرت جناية على النفس الإنسانية؛ فالضرورة تسوغ تلك التصرفات، وربما غدت من باب أداء الواجب أو الفعل المأذون به.

3. الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة:

والحاجة: هي بلوغ الإنسان حدًا لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة[4]. وربما هذه هي الحاجة الخاصة، أما لو كانت عامة تختص بجميع أفراد الأمة، أو بفئة من الناس فإنها تُنزل منزلة الضرورة. ويُفهم من ذلك أن المحظور كما يباح لدفع الضرر يباح أيضاً لدفع الحاجة[5]؛ وفي ذلك يقول الزرقا رحمه الله: "الحاجة تتنزل فيما يحظره ظاهر الشرع منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة. وتنزيلها منزلة الضرورة في كونها تثبت حكماً. وإن افترقا في كون حكم الأولى مستمراً، وحكم الثانية موقتاً بمدة قيام الضرورة إذ الضرورة تقدر بقدرها"[6].

ضمانات عدم اتخاذ الضرورة والحاجة العامة ذريعة للخروج عن دائرة التكليف:

([1]) السيوطي: الأشباه والنظائر، (ص84).

([2]) الشاطبي: الموافقات (279/2).

([3]) البورنو: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (ص242).

([4]) البورنو: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (ص242).

([5]) بلاجي: تطور علم أصول الفقه (ص309).

([6]) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص209).

إن التذرع بالضرورة أو بالحاجة العامة أو الخاصة بدون ضمانات قد تفتح الذرائع للتحلل من التكليف، وإبطال الالتزام بأحكام الشرع فوق مقتضى الضرورة أو الحاجة؛ وتجنباً لذلك وضعت الشريعة مجموعة من القواعد تشكل ضمانات أهمها ما يلي:

1. **الضرورات تقدر بقدرها:**

ومعناها: أن ما تبيحه الضرورة من المحظورات إنما يُباح منه القدر الذي تندفع به الضرورة فقط[1]، فبالضرورة يجوز القدر الذي يندفع به الخطر، من غير بغي ولا عدوان، وينطبق هذا المبدأ على تصرفات التطبيب، فلا يتجاوز المقادير المجزئة إلى غيرها سواء من جهة أصل الفعل الاضطراري، أو من جهة توقيته واستمراره.

2. **ما جاز لعذر بطل بزواله:**

ومعناها: أن الحكم الذي شرع لعذر معين، فإنه يمتنع بزوال ذلك العذر[2]؛ لأن جوازه كان بسبب العذر، وهو واضح في بقاء الجواز ببقاء الضرورة، وعدم الجواز بانتهاء الضرورة.

خامساً: قاعدة حق الغير والإذن فيه:

من القواعد المنظمة للتصرفات قاعدة الحق لاسيما إن كان الحق للعباد أو في ملكهم، وهو شديد الصلة بمبدأ الإذن، وكل من الحق والإذن إما أن يرجع إلى الله ﷻ وهو الإذن الشرعي أو إلى العبد وهو إذن المالك. وقد يتوقف على إذن الشارع وإذن العبد، وهذا مرتبط بما إذا كان الشيء قد اجتمع فيه حقان: حق الله ﷻ وحق العبد، وفي ذلك يقول الشاطبي: "إذا كان الحكم دائرا بين حق الله وحق العبد؛ لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى إسقاط حق الله"[3].

وبدن الإنسان ملك لله ﷻ، ومع ذلك ففيه حق للعبد نفسه، فهو مما يجتمع فيه الحقان حق الله وحق العبد؛ لأن الله ﷻ حرم الخمر صيانة لعقل الإنسان، وحرم القتل والجرح صيانة لمهجته وأعضائه ومنافعها[4]، ومن حكمة التشريع اجتماع هذين الحقين؛ مما يحفظ بدن الإنسان وحياته بدلاً من سهولة التصرف فيه لو لم يشترط اجتماع إذن الله ﷻ مع إذن المالك. وإذن الله ﷻ: منه المنصوص عليه في صورة أحكام شرعية، ومنه منوط بالولاية العامة التي تقود قاعدتها: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة: على أن إذن الشارع يكفي لوحده عند عدم أهلية المالك في إصدار الإذن؛ أما إذن المالك فهو بإطلاق التصرف ابتداء أو إجازته بعد وقوعه[5].

---

[1] الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص187)؛ القحطاني: مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية (ص60)؛ العنزي: تيسير علم أصول الفقه (ص341).

[2] الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (395/1)؛ البورنو: موسوعة القواعد الفقهية (543/2).

[3] الشاطبي: الموافقات (101/3).

[4] القرافي: الفروق (256/1).

[5] أبو غدة: المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج، بحث منشور على موقع مجلة المسلم المعاصر على الشبكة العنكبوتية، العدد 35، سنة 1983م، وتمت زيارته يوم الأحد 2016/5/1م، على الرابط:
http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=240:elmabade2-el-shar2ia

والفرق بين الإذن العام من قبل الشارع في التصرفات وبين إذن المالك الآدمي يتمثل في أن الأول لا يسقط الضمان والثاني يسقطه[1].

ولكن **الاضطرار لا يبطل حق الغير**؛ إذ إن الاضطرار يظهر في جواز الإقدام لا في رفع الضمان وإبطال حق الغير[2]. وهذا المبدأ مطرد حينما يكون الإذن الشرعي مقيداً، أما إذا كان الإذن الشرعي مطلقاً عن أي قيد سوى قيد شرط السلامة فالمبدأ المطبق هو: **الجواز الشرعي ينافي الضمان**[3].

سادساً: قاعدة التعاون والنفع والإيثار:

وتقريرها أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذن. وبدن الإنسان ملك لله ﷻ، ومع ذلك ففيه حق للعبد نفسه، فهو مما يجتمع فيه الحقان حق الله وحق العبد؛ لأن الله ﷻ حرم الخمر صيانة لعقل الإنسان، وحرم القتل والجرح صيانة لمهجته وأعضائه ومنافعها[4]، ومن حكمة التشريع اجتماع هذين الحقين؛ مما يحفظ بدن الإنسان وحياته بدلاً من سهولة التصرف فيه لو لم يشترط اجتماع إذن الله ﷻ مع إذن المالك. فإذا اجتمع إذن الشارع مع إذن الآدمي المالك كان الجواز هو الحكم المقرر.

وفي حالة اجتماع إذن المالك الآدمي القائم على أساس الإيثار وبذل المعروف لغيره وإذن الشارع القائم على أساس الضرورة المقتضية لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة كان الأمر مشروعاً ومندوباً إليه، وهو ما قررته النصوص الشريعة وفق معايير معينة وموازنات منضبطة بضوابط شرعية. ومستند ذلك مقتضى النصوص التالية:

كقوله ﷻ: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[5].

وقوله: ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾[6].

وقوله: ﴿ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[7].

وقوله: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[8].

وعن جابر بن عبدالله ﷺ أن النبي ﷺ قال: "من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل"[9].

سابعاً: قاعدة اليقين:

وهذه القاعدة يندرج تحتها قاعدة: "اليقين لا يزول بالشك"[10].

---

(1) القرافي: الفروق، (1/ 340).

(2) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص213).

(3) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص449).

(4) القرافي: الفروق (1/256).

(5) سورة المائدة: الآية 2.

(6) سورة البقرة: الآية 195.

(7) سورة الحج: الآية 77.

(8) سورة الحشر: الآية 9.

(9) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: السلام، باب: استحباب الرقية من العين والنملة والحمة والنظرة، (ح2199، 4/1726).

(10) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص50)، ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص47)؛ السبكي: الأشباه والنظائر (1/13).

ومعناها: إنَّ الشيء المتيقّن ثبوته لا يرتفع إلا بدليل قاطع، ولا يحكم بزواله بالشك[1].

ودليلها: قول النبي ﷺ: "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئًا فأشكل عليه فلا يخرجنّ حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا"[2].

ولابد من الإشارة هنا إلى أن اليقين التام غير متحقق في الممارسة العلاجية في الطب. ومن ثم فإن العلاج التجريبي يُستخدم من غير أن تكون النتيجة قطعية، والعلاج غالباً ما يكون للأعراض وليس لمسببات الأمراض، فالعلاج الطبي احتمالي من حيث النتيجة، وطبقا لقاعدة اليقين فكل الإجراءات الطبية مأذون فيها إلا إذا قام الدليل على منعها؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة، والاستثناء لهذه القاعدة يكون في الحالات الجنسية والتناسلية؛ لأن ما يتعلق بالوظائف الجنسية: الأصل فيها التحريم إلا إذا قام الدليل على إباحتها[3].

ثامناً: قاعدة العرف أو العادة محكّمة[4]:

ومعناها: أن العادة والعرف يجعل حَكَمًا فتخضع لها أحكام التصرفات، فتثبت الأحكام على وفق ما تقتضي به العادة أو العرف إذا لم يكن هناك نص شرعي مخالف لذلك[5].

ولاعتبار الشيء من العرف فلابد من اطراده وغلبته؛ لأن ذلك شرط لاعتبار العرف أو العادة سواء كانت عامة أو خاصة[6].

ودليلها: قوله ﷻ: ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾[7].

وقول النبي ﷺ: لهند بنت عتبة كما روت عائشة ﵂: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[8].

وحديثنا هنا عن عرف الأطباء وعادتهم، ومما عليه الإجماع الطبي، وتطبيق ذلك في الحكم على أي إجراء طبي ترتب عليه ضرر للمريض، هل هو موافق لعادة الأطباء وعرفهم أم أنه مخالف فنضمن الطبيب؟ والقول الفصل في ذلك عرف الأطباء وعادتهم؛ لأن العادة محكمة.

---

(1) ابن نجيم: الأشباه والنظائر (ص49)؛ السبكي: الأشباه والنظائر (13/1).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الوضوء، باب: من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، (ح137، 39/1)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الحيض، باب: الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك، (ح361، 276/1).

(3) قاصولي: الأخلاقيات الطبية من المقاصد الشرعية، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية بتاريخ 2009/3/22م على موقع منتديات اركب معنا الإسلامية، قسم الصحة العامة، وتمت زيارته يوم الثلاثاء 2016/5/3م، على الرابط:
http://www.arkbmana.info/vb//showthread.php?p=3294

(4) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص89)؛ الشنقيطي: منهج التشريع الإسلامي وحكمته (ص29).

(5) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص219).

(6) عبد الوهاب: المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية (ص338).

(7) سورة البقرة: الآية 233.

(8) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: النفقات، باب: إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، (ح5364، 65/7).

المبحث الثالث

أهم التطبيقات الطبية للقواعد الفقهية

إن القواعد الفقهية لها تطبيقاتها الكثيرة في المجالات المختلفة، ولكن ما يهمنا في هذا البحث هي تلك التطبيقات المتعلقة بالممارسة الطبية، وإليك أهم تلك التطبيقات:

أولاً: بعض التطبيقات الطبية المتعلّقة بقاعدة القصد:

1. لا يجوز للطبيب غالبًا أن يقوم بإجراء عملٍ طبي، إلا بعد إذن المريض، وإذنه دليل على رضاه وموافقته عليه، وهذا الرضا أمره خفي يحتاج إلى ما يدل عليه، ومن ثم فكل ما يدل على الرضا والموافقة فهو كاف في حصول الإذن؛ لأن كل ما يعبّر عن الإرادة والقصد تعبيراً جازمًا، يقوم مقام النطق باللسان كالإشارة مثلًا، ومما يدل على اعتبار الإشارة طريقاً من طرق التعبير عن الإذن الطبي، ما جاء عن عائشة ﵂ قولها: "لددنا رسول الله ﷺ في مرضه فجعل يشير إلينا: "أن لا تلدوني"، فقلنا كراهية المريض للدواء، فلما أفاق قال: "ألم أنهكم أن تلدوني"، قلنا كراهية المريض للدواء، فقال: "لا يبقى أحد في البيت إلا لد"[1].

ففي هذا الحديث أن الإشارة المفهمة كصريح العبارة في هذه المسألة[2].

2. إن مقصود الطبيب معالجة المريض ومساعدته على الشفاء مما أصابه من أمراض، فإن تضرر المريض بسبب خطأ الطبيب فإنه يضمن ماليًا، بينما لو تعمّد الجناية على المريض، بأن قصد قتله، أو ما يفضي لهلاكه أو إتلاف عضو من أعضائه؛ فإنّ حكمه حكم من يرتكب الجناية العمديّة قال ﷻ: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾[3].

3. رخصت الشريعة الإسلامية للطبيب أن يباشر بدن المريض، ويعالجه لدفع المفاسد عنه، ولكن حين يكون مقصود الطبيب من الإجراء الطبي مخالفًا لمقصود الشارع فإنه لا يحل له مباشرة بدن المريض؛ لأنّ جسد الإنسان ملك لله ﷻ، ولا يحق لأحدٍ أن يتصرّف في ملك الله ﷻ بما لم يأذن به، وذلك مثل عمليات التجميل المحرمة، كالتي يقصد بها تشبه الرجال بالنساء، أو تغيير الصورة فراراً من العدالة ونحو ذلك. وقد قال الله ﷻ: ﴿ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾[4].

ثانيا: من أمثلة التطبيقات الطبية لقاعدة الضرر:

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: مرض النبي ﷺ ووفاته، (ح4458، 14/6)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: السلام، باب: كراهية التداوي باللدود، (ح2213، 1733/4). واللّدود: دواء يُصَبّ في أحد جانبي فم المريض. (العسقلاني: فتح الباري(183/1)).

[2] النووي: شرح صحيح مسلم (199/14).

[3] سورة البقرة: الآية 178.

[4] سورة النساء: الآية 119.

1. تعميم الإجراءات الوقائية لدفع الإصابة بالأمراض المختلفة، ودفع انتشار الأمراض بقدر الاستطاعة، كالحجر الصحي على المرضى والحاملين للمرض.

3. فصل خلايا البويضة الملقّحة بعد الانقسام الأول أو الثاني، أو ما يليه لقصد استعمالها لإحداث الحمل في فترة الزوجية جائز، وأما حفظ وتجميد الخلايا المأخوذة منها فقد أجازها بعض الفقهاء إذا لم يوجد ضرر من الحفظ أو التجميد واعتمد على إجراءات موثوقة في الحفظ لمنع اختلاط الأنساب[1]. وملحظ الإباحة والتحفظ منع الضرر ورفعه.

4. يجوز أخذ عضو من جسم إنسان حي وزرعه في جسم إنسان آخر مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو استعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية دفعاً للضرر عنه، بشرط أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العاديّة؛ لأنّ الضرر لا يزال بالضرر[2].

5. يجب على الزوجين في حال إصابة أحدهما بمرض مُعْدٍ كالإيدز أن يخبر الآخر عنه، وأن يتعاون معه في إجراءات الوقاية منه[3].

6. من حق السليم من الزوجين طلب الفرقة من الزوج المصاب بعدوى مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز)[4]؛ وذلك كله من أجل دفع الضرر.

7. وضع المرضى بالأمراض الجنسية الخطيرة مثل الإيدز في مصحات خاصة؛ دفعاً للضرر وحماية للمجتمع من انتشار الأمراض الفتاكة.

ثالثاً: من أمثلة التطبيقات الطبية لقاعدة الضرر يُدفع بقدر الإمكان:

1. ضرورة سحب المواد الغذائية أو الملابس المصنوعة من مواد مسرطنة أو مسببة للمرض من الأسواق ومنع بيعها إذا تم التأكد من ذلك.

2. وجوب منع انتشار أي نوع من الدواء ثبت أن له أعراضاً جانبية خطيرة ومنع بيعه فورا وتعميم التحذير من تعاطيه ومنع الإعلان عنه.

3. مصادرة وإتلاف الأدوية الفاسدة أو التي انتهت صلاحيتها؛ دفعاً لضررها؛ لأن الضرر يُدفع بقدر الإمكان.

---

[1] جمعيّة العلوم الطبيّة الإسلامية: قضايا طبيّة معاصرة (140/1).

[2] رابطة العالم الإسلامي: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، قرار مجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت 28 ربيع الآخر 1405هـ إلى يوم الإثنين 7 جمادي الأولى 1405هـ الموافق 19 – 28 يناير 1985م. (ص157).

[3] منظمة المؤتمر الإسلامي: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، دورة المؤتمر الثامن المنعقدة في بروناي دار السلام من 1 إلى 7 محرم 1414هـ-1993م، ع 8، 414/3، قرار رقم 86/ 8/13.

[4] منظمة المؤتمر الإسلامي: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، دورة مؤتمره التاسع المنعقدة في أبو ظبي بدولة الإمارات في الفترة من 1 إلى 6 ذي القعدة 1415هـ-1995م، ع9، 698/4، قرار رقم 9/7/94.

4. معالجة النفايات الطبية داخل المستشفيات ودور العناية الطبية وخارجها بطريقة تمنع ضررها عن البيئة أو الإنسان؛ لأن الضرر يُدفع بقدر الإمكان.

ومن المفارقات العجيبة أن العلم الحديث أثبت اليوم أن الدخان مضر بالصحة يقينًا، ومع ذلك نجد أن الدولة لا تمنع استيراده أو صنعه أو بيعه أو تدخينه وتكتفي وزارة الصحة بالكتابة على علبة السجائر عبارة: "احذر التدخين فإنه مضر بالصحة"، والأصل أن تمنعه من منطلق الضرر يُدفع بقدر الإمكان.

رابعًا: من أمثلة التطبيقات الطبية لقاعدة الضرر لا يُزال بمثله:

1. عدم جواز تقطيع الولد لإخراجه، وهو حي يضطرب في بطنها، عند تعسر ولادة المرأة؛ بسبب الخوف على حياتها؛ لأن موت الأم به أمر موهوم، والضرر لا يُزال بمثله[1].

2. عدم استعمال العلاج الكيماوي المدمر لجهاز المناعة في مرضى السرطان؛ إذ لا يُعقل إزالة ضرر بإحداث ضرر مماثل أو أشد.

3. عدم جواز معالجة الأمراض بأدوية لها من المضاعفات والآثار الجانبية ما يساوي أو يفوق المرض في السوء والخطورة؛ لأن الضرر لا يُزال بمثله.

4. لا يجوز أن يُعطى المريض الذي يعاني من مرض شديد موعداً بعيداً جداً لاستلام نتائج التحليلات أو مراجعة الطبيب المختص؛ حتى لا يتسبب عن ذلك تدهور حالته.

5. لابد من اتخاذ الإجراءات اللازمة لتقليل إصابة المرضى داخل المستشفى بما يسمى بعدوى المستشفيات والتي تعتبر من المسببات الرئيسة للوفيات داخل المستشفى في الدول الفقيرة والغنية على السواء[2]؛ لأن الضرر لايُزال بمثله.

خامسًا: أهم التطبيقات الطبية لقاعدة الضرورات تقدر بقدرها:

1. لا يجوز للطبيب أن يتجاوز في تصرفاته المقادير المجزئة إلى غيرها سواء من جهة أصل الفعل الاضطراري، أو من جهة توقيته واستمراره. ففي مسألة العورات مثلاً لا يجوز أن يرى غير موضع العلة، ولا يتجاوزها لا من جهة الموضع ولا التوقيت؛ لأن الضرورة تقدر بقدرها[3].

2. لا يجوز للطبيب أن يسرف في صرف الأدوية للمرضي، أو أن يطول مدة العلاج إذا كانت الحالة المرضية لا تستدعي ذلك؛ لأن الضرورة لا تقتضيها، وهي تقدر بقدرها.

3. البدء بعلاج الأمراض بالطرق البسيطة الميسورة متى أمكن ذلك، وحسب الحالة المرضية

([1]) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص196).

([2]) خليل: عدوى المستشفيات...أبحاث علمية لمقاومتها، مقال منشور في جريدة الشرق الأوسط، يوم الجمعة 12 رمضان 1432هـ، 12 أغسطس 2011م، العدد 11945.

([3]) العيني: البناية شرح الهداية (138/12)؛ شيخي زاده: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (538/2)؛ ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار (407/1).

ولا ينتقل إلى الوسائل والطرق الأشد والأكثر تعقيداً إلا إذا اقتضتها الضرورة، فيعالج بالغذاء إذا أمكن، وإلا فبالدواء، وإلا فبالتدخل الجراحي بحسب ما تقتضيه الضرورة[1].

سادساً: أهم التطبيقات الطبية لقاعدة ما جاز لعذر بطل بزواله:

1. التداوي ببعض المحرمات عند تعين الاستشفاء بها وعدم وجود دواء طاهر حلال يؤدي الغرض، حسب أخبار الطبيب المسلم الثقة في تدينه وخبرته[2].
2. استعمال الكحول ومشتقاته في الأدوية جائز للضرورة إذ لابد منه لإذابة الدواء[3].
3. وجوب سحب الأدوية التي تحتوي على مواد حرمتها الشريعة كدهن الخنزير أو ما شابه من الصيدليات، وعدم تصنيعها، وعدم استيرادها إذا وُجد البديل الذي يحقق ذات الغرض مع خلوه من أي مواد محرمة؛ لأن ما جاز لعذر بطل بزواله.

سابعاً: بعض التطبيقات الطبية المتعلّقة بقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح:

1. منع الأصحاء من الدخول على مناطق الوباء، ومنع المصابين من الانتقال إلى مناطق الأصحاء؛ وذلك لتطويق المرض وحصره، ومنعاً لانتقال العدوى[4]، وعليه فمن حق الحكومات أن تحد من حركة المواطنين، أو حتى تدمر أملاكهم التي قد تؤدي إلى نقل المرض عند وجود أمراض معدية تنتقل بالاتصال.
2. جواز شق بطن المرأة الميتة لإخراج الجنين إذا كانت حياته ترجى[5].
3. إذا أصيب أحد أعضاء الجسم بمرض يزال الجزء المصاب فقط ولا يُزال العضو كاملاً إلا إذا خيف انتشار المرض إليه[6].
4. تحمل المريض المرض البسيط وعدم التسرع في الذهاب إلى الطبيب الذي يعلم عنه المبالغة في وصف الأدوية.
5. جواز الحجر على الطبيب الجاهل حرصاً على أرواح الناس ولا يجوز الإقدام على المعالجة إلا من الأطباء الأكفاء، حفاظاً على الأنفس والأرواح من التلف[7].
6. منع بيع أي منتج غذائي أو دوائي ثبت ضرره، ومنع الدعاية لوصفات ومستحضرات وأجهزة لم يثبت الأمان في استخدامها.

ثامناً: بعض التطبيقات الطبية المتعلّقة بقاعدة المشقة:

---

(1) الرئاسة العامة لإدارة البحوث: مجلة البحوث الإسلامية (331/53).

(2) الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية (ص71).

(3) المرجع السابق (ص85).

(4) قاسم: منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري (225/5).

(5) البورنو: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (ص261).

(6) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (14/1).

(7) البورنو: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (ص263).

1. الإسلام يرغب في زيادة النسل وتكثيره لأن ذلك يقوي الأمة، ويزيدها منعةً وعزّة، لكن إذا تسبب ذلك في مشقة أو أذى يلحق الزوجين أو أحدهما، فإن لهما أن ينظما النسل طبقاً لما تقضي به الضرورة المتروك تقديرها لهما[1].

2. انكشاف المرأة على غير من يحل شرعاً بينها وبينه الاتصال الجنسي محرم بكل حال، لكن لو احتاجت إلى العلاج من مرض يضرها فإن هذه المشقّة تجلب لها تيسيراً يباح لها بموجبه أن تنكشف لغير زوجها للعلاج[2]، ويراعى في ذلك قاعدة: الضرورة تقدر بقدرها.

3. بيع الدم محرم؛ لقوله ﷻ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ﴾[3]، والله ﷻ إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه، فإذا احتاج إنسان لنقل الدم إليه، ولم يجد من يتبرع به إلا بعوض جاز له شراء الدم ودفع العوض، ويكون الإثم على الآخذ[4].

4. إباحة الفطر للمريض الذي يكون الصيام سبباً في زيادة مرضه أو تأخر برئه.

تاسعاً: بعض التطبيقات الطبية لقاعدة الاضطرار لا يبطل حق الغير:

1. الإجراء الطبي حسب المعتاد بناءً على إذن المريض الذي يسعى لرد صحته أو لعلاجه من مرضه إذا أدى لتلف غير مقدور على التحرز منه فإن الطبيب لا يضمن[5].

2. إذا قصر الطبيب وتعدى وكان التصرف الطبي على غير المعتاد فإنه يضمن؛ لأن المريض وإن كان قد أذن له تحت ضغط الاضطرار فلا يبطل حقه؛ لأن ممارسة الطبيب للعمل الطبي مقيد بشرط السلامة، وبالتحرز عن المضاعفات الممكن تجنبها[6].

عاشراً: بعض التطبيقات الطبية لقاعدة التعاون والنفع والإيثار:

1. جواز التبرع بالدم.

2. جواز التبرع بالأعضاء البديلة إلى المرضى التالفة أعضاؤهم مما يبذله المحسنون دون أن يؤدي ذلك إلى التهلكة المنهي عنها، وباستثناء الأعضاء البشرية المفردة والتناسلية[7].

([1]) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: أبحاث هيئة كبار العلماء بشأن منع الحمل وتحديد النسل وتنظيمه، الدورة الثامنة قرار رقم (42) وتاريخ 13/ 4/ 1396هـ، (531/2)؛ منظمة المؤتمر الإسلامي: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، دورة مؤتمره الخامس المنعقدة في الكويت، في الفترة من 1 إلى 6 جمادي الأولى لسنة 1409هـ، قرار رقم(1)، ع5، 748/1.

([2]) رابطة العالم الإسلامي: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، قرار مجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة في الفترة من يوم 23 إلى 30 ربيع الآخر 1400هـ، القرار الأول (ص60).

([3]) سورة المائدة: الآية 3.

([4]) رابطة العالم الإسلامي: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، قرار مجمع الفقهي الإسلامي في دورته الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم 13 إلى 20 رجب 1409هـ، القرار الثالث، (ص253).

(5) الرئاسة العامة لإدارة البحوث: مجلة البحوث الإسلامية (331/53).

(6) الزرقا: شرح القواعد الفقهية (ص449).

([7]) رابطة العالم الإسلامي: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، قرار مجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت 28 ربيع الآخر 1405هـ إلى يوم الإثنين 7 جمادي الأولى 1405هـ الموافق 19 – 28 يناير 1985م. (ص157).

3. وجوب تقديم المساعدة الطبية متى طلبت من الطبيب؛ لأن مهنة الطب مهنة إنسانية أساسها التعاون ونفع الناس.

الحادي عشر: بعض التطبيقات الطبية المتعلّقة بقاعدة اليقين:

1. لا يجوز شرعًا الحكم بموت الإنسان الموت الذي تترتب عليه أحكامه الشرعية بمجرّد تقرير الأطباء أنّه مات دماغياً حتى يعلم أنّه مات موتاً لا شبهة فيه تتوقف معه حركة القلب والنفس مع ظهور الأمارات الأخرى الدالة على موته يقيناً؛ لأن الأصل حياته فلا يعدل عنه إلا بيقين[1]. ومع ذلك يجوز رفع أجهزة الإنعاش إذا تعطّلت وظائف دماغه تعطلاً نهائياً وقررت لجنة أن هذا التعطّل لا رجعة فيه[2].

2. من اكتملت أعضاء ذكورته أو أنوثتها لا يجوز تحويله إلى النوع الآخر، أما من اجتمعت في أعضائه علامات النساء والرجال فينظر فيه الغالب من حاله، ويعالج طبياً بما يزيل الاشتباه، سواء كان علاجه بالجراحة أو الهرمونات[3].

ولا بد من الإشارة هنا إلى إشكالية قديمة قائمة تتمثل في هل يُعتبر المرض ضرورة يُرخص بموجبها المحظور كما هو الحال مع المخمصة والمجاعة؟ لأنه في حالة المخمصة إن لم يتناول فيها الغذاء المحظور هلك يقيناً، أما الدواء المتناول فقد يحصل معه الشفاء أو لا يحصل فانتفى عنصر اليقين[4]، وقد حل الإمام السرخسي هذا الإشكال بأن ما لا طريق إلى معرفته حقيقة ويقيناً يكتفي فيه بغالب الظن[5]، ولا شك أن الظن يقوى بما بلغته طرق التشخيص والعلاج من شأن رفيع بسبب التطور، واكتشاف كثير من الوسائل الآخذة من اليقين بحظ كبير، بدءاً بالمجهر، ومروراً بالتخطيط والأشعة، إلى ما يكشف عنه العلم من جديد.

الثاني عشر: بعض التطبيقات الطبية المتعلّقة بقاعدة العادة محكمة:

1. إذا ترتب على فعل الطبيب المعتاد الموافق للأصول النظرية والعملية للطب حسب ما تعارف عليه أهل الاختصاص تلف أو أذى فإنّ الطبيب لا يضمنه[6].

2. إذن المريض للطبيب بعلاجه، لا يتناول من العلاجات إلا ما جرت به العادة، فإذا كانت العادة أن التدخل الجراحي يحتاج لإذن آخر غير الإذن المطلق بالعلاج فلابد من أخذ إذن المريض قبل الجراحة؛ لأن العادة محكمة[7](1).

([1]) رابطة العالم الإسلامي: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، قرار مجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم 24 إلى 28 صفر 1408هـ، القرار الثاني (ص214).

([2]) المرجع السابق نفسه.

([3]) رابطة العالم الإسلامي: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، قرار مجمع الفقهي الإسلامي في دورته الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم 13 إلى 20 رجب 1409هـ، القرار السادس (ص262).

([4]) ابن عابدين: حاشية 1/ 210؛ العبدري: التاج والإكليل 3/ 233.

([5]) السرخسي: المبسوط، 24/ 50.

([6]) ابن قدامة: المغني(5/398)؛ الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبيّة (ص474).

([7]) مبارك: التداوي والمسئولية الطبية (ص204).

خاتمة

بعد بلوغ البحث نهايته يمكن للباحث أن يسجل أهم النتائج، وأهم التوصيات التي توصل إليها، وهي على النحو الآتي:

أولاً: أهم النتائج:

1. القواعد الفقهية لها أهمية عظيمة في مجال الممارسة الطبية من خلال ضبطها لإجراءات التطبيب، والمتمثلة في الوقاية من الأمراض قبل وقوعها، ومعالجتها بعد وقوعها.
2. مهنة الطب لها أثر بالغ وتسهم بشكل فعال ورئيس في الحفاظ على مقاصد التشريع الإسلامي التي تتمثل في الضرورات الخمس.
3. القواعد الفقهية التي تضبط الممارسة الطبية عديدة منها: قواعد عامة كقاعدة الضرر، وقاعدة الأمور بمقاصدها، وقاعدة المشقة، وقاعدة الضرورة، وتنبثق عن تلك القواعد قواعد أخرى فرعية كقاعدة الضرر يُزال، وقاعدة يُرتكب أهون الشرين، وقاعدة الضرورة تقدر بقدرها وغيرها.
4. الكثير من التطبيقات الطبية القديمة والمستجدة تندرج تحت العديد من القواعد الفقهية العامة والفرعية؛ مما يشكل منهجاً ناظماً للممارسة الطبية، وبمعايير وأسس شرعية، خاصة عند التزاحم والتعارض؛ مما يستدعي الموازنة المنضبطة.

ثانياً: أهم التوصيات:

1. جعل مساق ضمن الخطة الدراسية لطلبة كليات الطب، وطلبة كليات العلوم الصحية يعالج فقه مهنة الطب وأخلاقيات العاملين في المجال الطبي.
2. عمل دورات متعلقة بمستجدات القضايا الطبية للأطباء والشرعيين، تتناول القضايا المستجدة من جانبها العلمي التطبيقي، ومن جانبها الشرعي.
3. تشكيل لجنة متخصصة تتبع لوزارة الصحة، بحيث يكون أعضاؤها من الخبراء في مجالي الطب والشريعة؛ للوقوف على أحكام المستجدات الطبية، وضبطها بقواعد الشريعة، والإجابة على المعضلات الطبية التي قد تطرأ.
4. توجيه طلبة الدراسات العليا في الكليات الشرعية للكتابة في المستجدات الطبية؛ لأن التطور العلمي في هذا المجال متسارع، ويحتاج إلى دراسة ومتابعة وضبط يليق بأهميته.

([1]) أبو غدة: المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج، بحث منشور على موقع مجلة المسلم المعاصر على الشبكة العنكبوتية، العدد 35، سنة 1983م، وتمت زيارته يوم الأحد 2016/5/1م، على الرابط:
http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=240:elmabade2-el-shar2ia

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. أحمد: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرناؤوط–عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ-2001م.

2. الألباني: محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي–بيروت، الطبعة: الثانية 1405هـ-1985م.

3. الألباني: محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ)، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثالثة – 1405هـ.

4. الباحسين: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، القواعد الفقهية (المبادئ – المقومات – المصادر- الدليلية- التطور) دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تاريخية، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية – الرياض، الطبعة الأولى 1418هـ – 1998م.

5. الباحسين: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية- دراسة أصولية تأصيلية، (أصل الكتاب رسالة علمية لنيل الدكتوراه من جامعة الأزهر)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية – الرياض، الطبعة الرابعة، 1422هـ – 2001م.

6. البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

7. بلاجي: د. عبد السلام بلاجي، تطور علم أصول الفقه وتجدده (وتأثره بالمباحث الكلامية)، الناشر: دار ابن حزم – بيروت، سنة النشر: 2010م.

8. البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، الناشر: دار الكتب العلمية.

9. البورنو: الشيخ الدكتور محمد صدقي بن أحمد بن محمد البورنو أبو الحارث الغزي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة: الرابعة، 1416هـ-1996م.

10. البورنو: محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، مُوْسُوعَة القَوَاعِدُ الفِقْهِيَّة، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م.

11. البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، الطبعة: الثالثة، 1424هـ - 2003م.

12. التهانوي: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد 1158هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطبعة: الأولى - 1996م.

13. جمعية العلوم الطبية–نقابة الأطباء الأردن، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، الناشر: دار البشير، عمان – الأردن، سنة النشر 1995م.

14. الحموي: أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي (المتوفى: 1098هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م.

15. خليل: د. مدحت خليل، عدوى المستشفيات...أبحاث علمية لمقاومتها، مقال منشور في جريدة الشرق الأوسط، يوم الجمعة12 رمضان1432هـ، 12 أغسطس 2011م، العدد 11945.

16. الدارقطني: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1386هـ – 1966م.

17. أبو داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ)، سنن أبي داود، المحقق: شعَيب الأرناؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م.

18. العالم الإسلامي: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الدورات من الأولى إلى السابعة عشرة، القرارات من الأول إلى الثاني بعد المائة، من إصدارات رابطة العالم الإسلامي لسنة(1398هـ-1424هـ/1977م-2004م).

19. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد: مجلة البحوث الإسلامية - مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - معها ملحق بتراجم الأعلام والأمكنة.

20. ابن رجب: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، الناشر : دار المعرفة – بيروت، الطبعة الأولى ، 1408هـ.

21. الزامل: عبد المحسن بن عبد الله بن عبد الكريم الزامل، شرح القواعد السعدية، خرج أحاديثها: عبد الرحمن بن سليمان العبيد، أيمن بن سعود العنقري، الناشر: دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، الرياض–المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1422هـ-2001م.

22. الزحيلي: الدكتور وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الرابعة، 1405هـ-1985م.

23. الزحيلي: د. محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة الشارقة، الناشر: دار الفكر – دمشق، الطبعة: الأولى، 1427هـ – 2006م.

24. الزرقا: أحمد بن محمد الزرقا (1357هـ)، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، الناشر: دار القلم–دمشق– سوريا، الطبعة: الثانية، 1409هـ–1989م.

25. الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (المتوفى: 794هـ)، المنثور في القواعد الفقهية، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، 1405هـ–1985م.

26. السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)، الأشباه والنظائر، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1411هـ- 1991م.

27. السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، المبسوط، الناشر: دار المعرفة–بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1414هـ–1993م.

28. السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، الأشباه والنظائر، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1411هـ – 1990م.

29. الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ- 1997م.

30. الشنقيطي: محمد بن محمد المختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، الناشر: مكتبة الصحابة، جدة، الطبعة: الثانية، 1415هـ – 1994م.

31. الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: 1393هـ)، منهج التشريع الإسلامي وحكمته، الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الثانية، د.ت.

32. شيخي زاده: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، (المتوفى: 1078هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، الناشر: دار إحياء التراث العربي، (د.ط، د. ت).

33. الطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، المعجم الأوسط، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن
إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين – القاهرة.

34. الطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، المعجم الكبير، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة: الثانية.

35. ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، 1412هـ-1992م.

36. العبدري: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله (توفي 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، الناشر: دار الفكر، مكان النشر بيروت، سنة النشر 1398هـ.

37. العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، (وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى – القاهرة)، طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، 1414هـ - 1991م.

38. العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الناشر: دار المعرفة-بيروت، 1379هـ.

39. العنزي: عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العنزي، تيسيرُ علم أصول الفقه، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1997م.

40. العيني: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ)، البناية شرح الهداية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2000م.

41. أبو غدة: عبد الستار أبو غدة، المبادئ الشرعية للتطبيب والعلاج، بحث محكم منشور على موقع مجلة المسلم المعاصر على الشبكة العنكبوتية، في العدد 35، سنة 1983م، الرابط: http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=240:elmabade2-el-shar2ia

42. أبو الفداء: إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي، أبو الفداء (المتوفى: 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، الناشر: المكتبة العصرية، تحقيق: عبد الحميد بن، أحمد بن يوسف بن هنداوي، الطبعة: الأولى، 1420هـ-2000م.

43. الفيروزأبادي: العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي (المتوفى سنة 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426هـ - 2005م.

44. الفيومي: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الناشر: المكتبة العلمية – بيروت.

45. قاسم: حمزة محمد قاسم، منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، راجعه: الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، عني بتصحيحه ونشره: بشير محمد عيون، الناشر: مكتبة دار البيان، دمشق-سوريا، مكتبة المؤيد، الطائف-المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1410هـ - 1990م.

46. قاصولي: أ.د. عمر حسن قاصولي، الأخلاقيات الطبية من المقاصد الشرعية، مقال منشور على الشبكة العنكبوتية، على موقع منتديات اركب معنا الإسلامية، قسم الصحة العامة، على الرابط: http://www.arkbmana.info/vb//showthread.php?p=3294

47. القحطاني: أبو مُحمَّدٍ، صالحُ بنُ مُحمَّدٍ بنِ حسنٍ آلُ عُمَيِّرٍ، القَحْطانيُّ، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، اعتنى بإخراجها: متعب بن مسعود الجعيد، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2000م.

48. ابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، المغني، الناشر: مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة.

49. القرافي: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي(سنة الوفاة 684هـ)، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)، تحقيق: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية، مكان النشر: بيروت، سنة النشر: 1418هـ - 1998م.

50. ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م.

51. ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، 1415هـ -1994م.

52. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، أبحاث هيئة كبار العلماء، المملكة العربية السعودية، إصدار 1425هـ-2004م.

53. ابن ماجه: - وماجه اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: 273هـ)، سنن ابن ماجه، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي- عَبد اللّطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430هـ-2009م.

54. مالك: ابن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، الموطأ، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي – الإمارات، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.

55. مبارك: قيس بن محمد آل الشيخ مبارك، التداوي والمسؤولية الطبية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1418هـ.

56. مسلم: أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

57. منظمة المؤتمر الإسلامي: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، من إصدارات منظمة المؤتمر.

58. ابن منظور: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، (1414هـ)، لسان العرب، (الطبعة الثالثة)، بيروت، دار صادر.

59. ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ)، الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ- 1999م.

60. النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ.

61. الهروي: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، (2001م)، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، (الطبعة الأولى)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

62. عبد الوهاب: على جمعة محمد عبد الوهاب، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، الناشر: دار السلام – القاهرة، الطبعة: الثانية - 1422هـ - 2001م.



الاجتهاد المعاصر بين دعاة التقليد والتجديد
قراءة في الأدلة والحجج

الدكتور عبدالله شنتوف

أستاذ باحث/ المملكة المغربية

لا يخالف أي تشريع سماوي أو وضعي الاستمرار والعمل والتنفيذ، إلا إذا كان يصاحبه الاجتهاد الذي يفرضه الواقع ومستجدات الحياة وتطوراتها، مما جعله ضرورة تشريعية لا تستغني عنها "أمة تحترم نفسها وتنبع إرادتها من ذاتها عن التجديد والاجتهاد في كل مرافق الحياة، حتى يدوم لهذه الأمة مجدها، وتحمي عزتها وكيانها، وتفرض هيبتها بين العالمين؛ وهذا ما جعل الأمة الإسلامية في الماضي، في عصر الخلافة الأولى، تسارع إلى بناء حضارة عريقة وباهرة في شتى الميادين. وكان من أبرز نتاجها الخصب ما قدمه أئمة الاجتهاد والمذاهب المختلفة من عطاء وحلول نافعة لما تموج به لجة الحياة من أمواج متلاطمة من مسائل وقضايا تصادم الإنسان يفرزها الواقع أو الفكر البشري. ويتطلب الحل الأمثل لها في نطاق شريعة الحياة الخالدة؛ وهي شريعة القرآن الكريم وشريعة الإسلام الخالدة"[1] التي جعلها الله تعالى خاتمة الشرائع السماوية، والملجأ الآمن لكل من لجأ إلى رحابها لإيجاد الحلول لما حل به من ضيق وعنت في إطار الاجتهاد الذي جعل رديف الوحي ولازماً له. لأن علم فقه الشريعة علما مستمرا على مر الدهور، وعلى تقلب الأحوال والأطوار والخلق، لا انقضاء ولا انقطاع له. وقد جعل الله تعالى اجتهاد الفقهاء في الحوادث في مدرج الوحي في زمن الرسل- صلوات الله عليهم-؛ فقد كان الوحي هو المطلوب في زمان الرسل عليهم السلام لبيان أحكام الحوادث وحمل الخلق عليها. فحين انقطع الوحي وانقضى زمانه، وضع الله تبارك وتعالى الاجتهاد من الفقهاء موضع الوحي ليصدر منه بيان أحكام الله تعالى، ويحمل الخلق عليها قبولاً وعملاً، ولا مزيد على هذه المنقبة، ولا متجاوز عن هذه الرتبة،[2] والاجتهاد بهذا المفهوم والدعوة إلى تجديده "ليس نقضاً للأصول أو عبثاً فيها، وإنما هو حركة عقلية استدلالية منهجية في أحكام الشريعة لتحقيق مصالح الأمة، وليس الاجتهاد زغلاً أو تحكماً بمجرد العقل والمصلحة، إذ القول في دين الله تعالى وفي شرائع الأحكام بمجرد استحسان العقل، وما يقدره من المصلحة من غير استناد إلى دليل، لا يكون اجتهاداً شرعياً[3]، وهذا ما حاول إبرازه المرحوم الدكتور وهبه الزحيلي في دراسته القيمة حول (الاجتهاد الفقهي الحديث، منطلقاته واتجاهاته)، وهي دراسة نشرت بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط عدد:53.

1- الاجتهاد الفقهي الحديث، منطلقاته واتجاهاته، د. وهبه الزحيلي، ص:23، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، عدد53.

2- قواطع الأدلة في الأصول، السمعاني، ج 1/.4

3- التجديد الأصولي نحو صياغة جديدة لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، ص:677

وكذلك التقرير الذي خرجت به لجنة الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي بالجزائر سنة 1403 هجرية الموافق 1983 ميلادية، والذي كان حول (الاجتهاد: أهميته وشروطه).

الإشكالية:

الاختلاف غير وارد بين المفكرين والعلماء في العصر الحاضر حول ضرورة الاجتهاد وأهميته في حياتنا المعاصرة لحل المشكلات الطارئة في جميع المجالات، وتحقيق العدل وحفظ الحقوق لكل فرد في المجتمع. إلا أن الاختلاف بينهم، نشأ حول من يحق له القيام بعملية الاجتهاد، وما يجوز أن يجتهد فيه وما لا يجوز، وأي اجتهاد نريد لعصرنا، وما هي الضوابط لتحقيق اجتهاد معاصر قويم...؟

اختلفت الإجابات عن هذه الأسئلة، فنتج عن ذلك دعاة إلى التقليد استدلوا بأدلة وحجج للبرهنة على صواب ما ذهبوا إليه لحفظ الشريعة من أدعياء التطور، والمتعجلين الذين لهم الجرأة على الفتوى في القضايا العويصة والمصيرية، سواء بالنسبة للفرد أو المجتمعات الإسلامية بصفة عامة.

ودعاة إلى التجديد دافعوا عن آرائهم واستدلوا بأدلتهم وحججهم، على اعتبار أن الفقه الملقن يهتم بواقع غير موجود، ويتجاهل الواقع المعيش ومستجداته المتسارعة التي فرضت مشاكل يلزم حلها ليعيش أفراد المجتمع في حماية من الفوضى والفراغ التشريعي المنظم للعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها.

وهذا التدافع بين الفريقين، يوقظ في كل باحث عن الحق الفضول العلمي لقراءة أدلة وحجج كل من دعاة التقليد واستماتتهم في الدفاع عن شرعية توجههم، ودعاة التجديد وتمردهم على سلطة المجتهد التقليدي الذي لا تنقض فتواه ولا ترد عندما تصدر، لأن استقراء آراء جمهور الأصوليين يبين أن (الحكم الذي يصل إليه المجتهد من خلال تفسير عبارة النص أو تطبيق أحد المبادئ أو الضوابط المنصوص عليها في أصول الفقه، لا يفيد على وجه اليقين أنه هو الحكم الذي وضعه الشارع، إنما يفيد ذلك على سبيل الظن والرجحان لا غير، وهو أمر بديهي ما دام الرأي الاجتهادي يؤسس على مجرد قرائن مرجحة، وهي التي عبر عنها الإمام الغزالي بـ: الأمارات التي لا توجب الظن لذاتها بل تختلف بالإضافة، فما لا يفيد الظن لزيد فقد يفيد لعمرو، وما يفيد لزيد حكما قد يفيد لعمرو نقيضه وقد يختلف تأثيره في حق زيد.. ، والظنيات ليس فيها حكم معين لله تعالى، هذه الصفة الظنية للحكم الاجتهادي التي لا يعارضها أحد، يترتب عنها عقلا ومنطقا أمران اثنان:

- الأول: الرجوع باستمرار الى قراءة النصوص والبحث عن مدى سلامة التفسير أو التفسيرات التي قدمت بها، سيما ما يكشفه التطبيق، أو ظروف الزمن والمكان.

- الثاني: أن لا توصف بأحكام الله، نعم العمل بها واجب لأن الله تعبدنا بالأحكام التي ينتهي إليها فهمنا لنصوص الوحي ولم يكلفنا بأكثر من ذلك، والأفهام تختلف قطعا في الجيل الواحد، وبين الأجيال المتعاقبة ومن المجازفة وصف كل رأي اجتهادي بحكم الله.

ولم يقع التمرد فقط على سلطة المجتهد المطلق، بل أيضا على مؤسسة الوصاية كما يسمونها، (أي المجاميع الفقهية والمجالس العليا للإفتاء وهيأة العلماء...الخ).

على أساس أن المجتمع الذي نعيش فيه، ارتفع مستوى المعرفة بين أفراده وترسخ في ثقافتهم مركز الفرد ودوره الإيجابي في بناء المجتمع عن طريق الوعي بالتزاماته وحقوقه أولا، والوفاء بالأولى وممارسة الثانية ثانيا. ونعتقد أن

المجتمع المسلم أولى من يتوفر لديه هذا الوعي، لأن مفهوم التكليف بأحكام الشريعة، يفرض الإدراك والاقتناع والشعور بمسئولية المساهمة في التخطيط والإعداد وفي التنفيذ، وليس الاكتفاء بالتلقي والتقليد.

مع التذكير بأن التكوين، ووسائل الاتصال، والانخراط الفعلي في نموذج الدولة الحديثة – ولو غلب عليه الشكل- كل ذلك إشاعة ثقافة رافضة لتحكم فرد أو مجموعة أفراد في التقرير... فهل في الإمكان تجاهل هذا الواقع، والتمسك بالتقسيم الثنائي: مجتهدون يقررون، وعوام واجبهم التقليد والتلقي للتنفيذ دون حق في الاعتراض وحتى في المناقشة؟

لكن الالتباس الذي ينتج عن مثل هذه الحجج هو: من الشخص المؤهل للاجتهاد، ومن هو العامي الذي يجب عليه التقليد والتنفيذ، ومن يحق له المناقشة والاعتراض، ....الخ؟.

كل هذا يلزم الدارس بتحديد المفاهيم حتى لا يتهم بالتحيز لتوجه دون آخر؛ لأن الدراسة الصحيحة لأي علم أو موضوع يجب أن تبتعد عن مغالطات العقل النظري وعن التميز، وتحدد مفهوم مصطلحات موضوعها لكي تكون واضحة ومحددة لحيز تحرك الفكر الذي يجمح في بعض الأحيان إن لم توضع له حدودا.

خطة البحث:

المقدمة: واشتملت على:

-أهمية الموضوع.

-الإشكالية.

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد بين دعاة التقليد والتجديد.

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد عند المقلدين.

المطلب الثاني: مفهوم الاجتهاد عند دعاة التجديد .

المبحث الثاني: مفهوم التقليد بين مناصريه ودعاة التجديد.

المطلب الأول: مفهوم التقليد عند المقلدين.

المطلب الثاني: مفهوم التقليد عند دعاة التجديد.

المبحث الثالث: الاجتهاد عند المعاصرين بين الدعوة إلى التمسك بالتقليد والانتقاء، والدعوة إلى التحرر والتجديد.

المطلب الأول: الاجتهاد المعاصر والدعوة إلى التقليد والانتقاء.

1-الدعوة إلى التمسك بالانتقاء.

2- الدعوة إلى الترجيح والانتقاء في المذهب الواحد وبين المذاهب.

المطلب الثاني: الاجتهاد المعاصر والدعوة إلى التجديد والتحرر.

1-دعاة الاجتهاد المعاصر المطلق.

2- دعاة الاجتهاد المعاصر الذي يراعي النص والمصلحة.

الخاتمة

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد بين دعاة التقليد والتجديد

يعتبر الاجتهاد في الشريعة الإسلامية الفهم الصحيح لكتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم،كما أنه "وسيلة لمعرفة الحكم الشرعي فيما يواجه المسلمين من مشكلات العصر ووقائعه المستجدة، وإن ما يبذله المجتهد في ذلك من الجهود عبادة يتقرب بها إلى الله عز وجل في نطاق البحث عن الأحكام التي أمر الله عباده أن يلتزموا بها. وإن الاجتهاد هو بذل الجهد واستفراغ أقصى الطاقة في طلب العلم، واستنباط الأحكام من أدلتها الشرعية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك بصفة مستمرة قصد إصدار حكم الله في جميع القضايا المستجدة في كل مجالات الحياة وفي كل زمان ومكان"[1].

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد عند المقلدين.

إن علماء الأصول عندما يريدون تحديد مفهوم مصطلح من المصطلحات، بيد أون بالمفهوم اللغوي ثم بعد ذلك الاصطلاحي، ولذلك قالوا في تعريف الاجتهاد لغة بأنه: مأخوذ من الجهد والجهد، بفتح الجيم وضمها، وهو الطاقة. ورد في لسان العرب: الجهد الطاقة، وجهد يجهد جهداً أي جد، والاجتهاد و التجاهد بذل الوسع والمجهود. وقد اختلف في تعريفه فقيل: والاجتهاد، بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد،[2] وصيغة الافتعال، تدل على المبالغة في العمل، ولهذا كانت صيغة اكتسب أدل على المبالغة من صيغة كسب، ويفهم من هذا أن مفهوم الاجتهاد من الناحية اللغوية: هو بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحصيل أمر من الأمور التي تستلزم كلفة ومشقة فقط، ولا يستعمل هذا المفهوم فيما ليس كذلك. أما تعريفه العام في اصطلاح الأصوليين فهو "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة .والاجتهاد التام أن يبذل المجتهد الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب"[3]. ويكاد علماء الأصول أن يتفقوا حول هذا التعريف، إلا أن مناقشاتهم لتعريف الاجتهاد والمعارضات التي أثاروها تعود لسببين:

الأول: اختلافهم في تكييف الاجتهاد، فبعضهم ذهب إلى أن الاجتهاد هو فعل المجتهد. وبعضهم ذهب الى أن الاجتهاد صفة قائمة بالمجتهد...، فالأول عرفه بأنه استفراغ الجهد أو بذل الوسع، والثاني عرفه بأنه ملكة بالمجتهد تجعل له القدرة على تحصيل الحجج..، ومال أغلب العلماء إلى المفهوم الأول، ولم يذهب إلى المفهوم الثاني إلا النادر.

الثاني: اختلف العلماء من حيث الحكم الذي يثبت بالاجتهاد، هل هو قطعي أم ظني؟ فالقائلون بأنه قطعي عرفوا الاجتهاد بأنه: (بذل الجهد لطلب العلم بالأحكام الشرعية)، والقائلون بأنه ظني عرفوا الاجتهاد بأنه: (استفراغ الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي).

4- الاجتهاد بين الفرد والمؤسسة، الدكتور إسماعيل الخطيب، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية العدد: 53، ص.:93.

5-القاموس المحيط، ج297/1 مجد الدين الفيروز بادي، ط: دار صادر، بيروت. وانظر أيضا المصباح المنير في غريب شرح الكبير ج122/1 لأحمد محمد الفيومي، طبعة بولاق الثانية (د.ت).

6- المستصفى من علم الأصول، الإمام الغزالي، ج2/.382.

بالرجوع إلى التعريف العام الذي ذهب أغلب الأصوليين إليه، سنجدهم في شرح ألفاظه يقحمون الشروط والضوابط المتعلقة بالاجتهاد؛ فقولهم: (استفراغ الوسع)، المراد به بذل الوسع في طلب الحكم، بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب.

والاستفراغ جنس يشمل استفراغ وسع الفقيه وغير الفقيه.[1] فقيد الاستفراغ بالفقيه يخرج غيره من مفهوم الاجتهاد عند الأصوليين.

أما قولهم: (لتحصيل ظن) فهو قيد لبيان أن المجتهد فيه هو الظنيات لا القطعيات؛ لأن القطعي لا اجتهاد فيه، ويشمل الظني ما كان مستفاداً من دليل ظني الثبوت، أو الدلالة أو ظني الثبوت والدلالة أيضا.

وقولهم: (بحكم شرعي)؛ لإخراجهم العقليات والحسيات، لأن الكلام عن الاجتهاد في الشرعيات لا غيرها. لكن هناك بعض الدارسين المتخصصين الذين يستدركون على هذا التعريف رغم دقته، وذلك بإضافة (طريق الاستنباط)، وذلك ليكون قيداً يخرج به نيل الأحكام من النصوص ظاهراً، أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فان ذلك – وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي- لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي. وتجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين المعنى اللغوي للاجتهاد والمعنى الاصطلاحي علاقة وطيدة؛ وترتكز على أساس العموم والخصوص المطلق، فالمعنى اللغوي للاجتهاد يعم كل جهد فيه كلفة ومشقة، والمعنى الاصطلاحي يختص ببذل الجهد واستفراغ الوسع لاستنباط الحكم الشرعي.[2] وهذه الإشارة وردت عند الإمام الزركشي والشوكاني.[3] وهذا المفهوم للاجتهاد يتبناه دعاة التقليد في العصر الحاضر الذين يرفعون شعار: أرونا مواطن البلى في اجتهادات علماء السلف فنكون أول من يتزعم الدعوة الى إعادة النظر في فقههم واجتهاداتهم. ومن بين هؤلاء الدكتور عبد الحميد العلمي الذي يقول : أروني مواطن البلى في الفقه المالكي فأكون أول من يدعو الى تجديده.

المطلب الثاني: مفهوم الاجتهاد عند دعاة التجديد.

إن دعاة التجديد يرون أن العالم الاسلامي في حاجة "إلى نهضة شاملة في كل المجالات، تثور على الأوضاع التقليدية وتخلص العقلية الإسلامية والواقع الإسلامي من الجمود، وتؤسس النظام الاسلامي وتقيمه على هدى الشريعة الإسلامية، وتسخر من أجل ذلك كل علوم العصر وتقنياته. ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة على غير منهج أو بانفعال عام بالإسلام أو بالاشتغال بالجزئيات دون النظر الى مقاصد الدين الكلية. فلا بد أن تقوم هذه النهضة على منهج أصولي مقدر. علما بأن منهج أصول الفقه الذي ورثناه بطبيعة نشأته بعيداً عن واقع الحياة العامة، وبتأثره بالمنطق الصوري وبالنزعة الإسلامية المحافظة والميالة نحو الضبط – والتي جعلته ضيقا — لا يفي

7- لأن الفقيه عند الأصوليين هو المجتهد، و ه إن لم يتصف بهذه الصفة فلا يعتبر مجتهدا حتى وإن استفرغ وسعه واجتهاده لا يسمى اجتهادا، ولذلك لم يقولوا: استفراغ المجتهد الوسع، لأن هذا القيد يلزم الدور كما قال الإمام الشوكاني. انظر إرشاد الفحول، ص:250، الطبعة الأولى 1936 م، مطبعة الحلبي.

8- الاجتهاد الجماعي في التشريع الاسلامي، د. عبد المجيد السوسوه الشرفي، كتاب الأمة العدد6

9- للتوسع يرجع الى البحر المحيط ج79/3، وإرشاد الفحول الصفحة 250لأن الإمامين حاولا بيان ذلك .

بحاجاتنا اليوم ولا يستوعب حركة الحياة المعاصرة".[1] ولذلك عندما عرفوا الاجتهاد قالوا: هو الإدلاء بالرأي في واقعة جزئية أو موضوع عام، من طرف كل من أنس من نفسه القدرة على ذلك.

وتبقى قيمة الرأي مرتبطة بمدى قوة مبرراته تنظيرا وتطبيقا، ومدى انضباطه كذلك بقيم الإسلام ومبادئه العليا، ومراعاة الشعور العام للمجتمع، دون إغفال خصائص ومميزات (مجتمع الإنسان).[2]

فالاجتهاد بهذا المفهوم ليس حكراً على فرد أو طائفة، وإنما حق لكل مسلم وواجب عليه بأن يدلي برأيه في المسألة التي طرحت للاجتهاد. لكن تنظير مسألة من يحق له الإدلاء برأيه ظلت بين مد وجزر بين دعاة التجديد؛ فهناك من يرى أن "تقدير أهلية الاجتهاد مسألة نسبية وإضافية ولكن بعض الكتاب المتنطعين في الضبط والتحفظ يتوهمون أنها درجة معينة تميز طبقة المجتهدين من عامة الفقهاء. وما الاجتهاد إلا وظيفة العلم والعقل، يتربى عليها المتعلم ويترقى نضوجاً ورشداً. وتتفاوت فيها طبقات المفكرين الذين ينبغي أن يعمر بهم المجتمع المسلم. فإذا عنينا بدرجة الاجتهاد مرتبة لها شرائط منضبطة، فما من شيء في دنيا العلم من هذا القبيل. وإنما أهلية الاجتهاد جملة مرنة من معايير العلم والالتزام، تشيع بين المسلمين ليستعملوها في تقويم قادتهم الفكريين. فمن ألفوا لديه علماً مناسباً وثقوا فيه ثقة مناسبة. ومن رأوا عنده علماً كثيرا وصدقاً في الالتزام أولوه ثقة كبيرةً واتخذوه إماماً مقدم الرأي. ومن لاحظوا زهادة علمه أو قلة أخلاقه، سمعوا قوله واستخفوه أو أهملوه. وقد ينظم المجتمع أحيانا ضوابط شكلية مثل الشهادات، ليكون حمل شهادة الجامعة مثلاً أمارة لأهلية بدرجة معينة. وحمل الشهادة الأعلى إيذاناً باستحقاق ثقة أعلى وهكذا"[3]، إلا أن العلامة محمد الطاهر بن عاشور يرى أن الاجتهاد في العصر الحاضر لا يتحقق إلا بواسطة العلماء، الذين حصلوا درجة الاجتهاد بالمفهوم التقليدي أو قربوا منها على الأقل فقال: "أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدؤوا به من هذا الغرض العلمي هو أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم، ويعينوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا.

وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علماً وأصدقهم نظراً في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة. ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى جانب العلم العدالة واتباع الشريعة، لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة ولا تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة"[4].

والاجتهاد بهذا المفهوم، هو ما سماه العلماء في هذا العصر الاجتهاد الجماعي، لأنهم يرون أن المجتهد المطلق يستحيل وجوده في العصر الحاضر بالشروط التي اشترطها علماء أصول الفقه، وبالتالي لا يمكن حصول اجتهاد فردي بالمفهوم التقليدي، وإن كان البعض يرى أن الشروط التي اشترطها العلماء قد أصبح تحصيلها سهلا في

10- تجديد الفكر الإسلامي، الدكتور حسن الترابي، الصفحة: 34.

11- الاجتهاد تصوراً وممارسة، الدكتور أحمد الخمليشي، الصفحة:151

12- تجديد الفكر الاسلامي، الدكتور حسن الترابي، الصفحة:46

13- مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، الصفحة: 141

العصر الحديث. ومن بين هؤلاء العلامة الحجوي وقبله سلطان العلماء العز بن عبد السلام الذي قال: ومواد الاجتهاد في زماننا أيسر منه في زمن المتقدمين لو أراد الله الهداية. وقال محمد بن الحسن الحجوي الفاسي: " واعلم أن الاجتهاد اليوم في القرن الرابع عشر أيسر مما كان في زمن الأبي وابن عرفة ومن قبلهما، بسبب أهل الفضل الذين اعتنوا بالمطابع، وطبعوا الكتب المعينة على الاجتهاد. وأن ظهور الطباعة نقل العلم من طور إلى طور. وقد كان المتقدمون يعانون مشاق عظيمة في كتب الكتب، ويحتاجون لمادة مالية وزمن طويل. أما بعد ظهور الطباعة عندنا القرن الماضي- الثالث عشر الهجري- فقد تيسر ما كان عسيراً....،إلا أنها وجدت الأمة في تأخر، والفقه في الاضمحلال، والهمم في جمود. فكأننا لم نستفد منها شيئا فإذا قسنا ما استفدناه منها، ودرجة الرقي التي حصلت لفقهائنا، بالنسبة لما حصل في زمن المأمون العباسي من النشاط العلمي بسبب ظهور الورق، حكمنا بأننا لم نتقدم خطوة تعتبر، وتناسب ما تقدمه غيرنا من الأمم. ورغماً عن ذلك فقد وجدت كتب كانت أعز من بعض الأنوق، وانتشرت ولاسيما كتب الحديث "[1].

ولقد كان السيد رشيد رضا أكثر وضوحا في تحصيل شروط الاجتهاد التي ذكرها الفقهاء، قال بعد ذكر ومناقشة بعض تلك الشروط: "ليس تحصيل هذا الاجتهاد الذي ذكروه بالأمر العسير، ولا بالذي يحتاج فيه إلى اشتغال أشق من اشتغال الذين يحصلون درجات العلوم العالية عند علماء هذا العصر في الأمم الحية، كالحقوق والطب والفلسفة ......"[2].

المبحث الثاني: مفهوم التقليد بين مناصريه ودعاة التجديد

إن علماء الأصول عندما تناولوا التقليد بالدرس والتحليل، كان الهدف الأساس هو تحديد أقسام المكلفين من جهة الأحكام إلى مجتهدين ومقلدين. فالمجتهد لا يجوز في حقه التقليد عند جمهور الأصوليين، أما المقلد فلابد له من تقليد مجتهد محدد عند البعض.

المطلب الأول: مفهوم التقليد عند المقلدين .

إن دعاة التقليد تشبثوا بمفهوم القدماء الذين قالوا بأنه: " قبول قول القائل بلا حجة"؛ على اعتبار أنه قلده إثم ما يترتب على الفعل تقليداً، وحقيقة التقليد في اللغة هو: جعل شيء في العنق، عنق الدابة وغيرها محيطاً به، احترازا مما إذا لم يكن محيطاً بالعنق، فلا يسمى قلادة في عرف اللغة ولا غيرها...، والقلائد في أعناق الخيل. وفي الحديث: "اركبوا الخيل ولا تقلدوها الأوتار"[3]؛ أي: لا تجعلوا الأوتار قلائد في أعناقها خشية أن تختنق إذا

14- الفكر السامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، ج2 /439- 441

15- تفسير المنار، رشيد رضا ، ج205/50

16- أخرجه الإمام أحمد353/3 والطحاوي في شرح مشكل الآثار(323) والحديث عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة وأهلها معانون عليها، وامسحوا نواصيها، وادعوا لها بالبركة، وقلدوها، ولا تقلدوها الأوتار".

أمعنت في الجري لانتفاخ أوداجها...، والتقليد شرعاً؛ قبول قول الغير من غير حجة، استعارة من المعنى اللغوي، وكأن المقلد يطوق المجتهد إثم ما غشه به في دينه، وكتمه عنه من علمه؛ أي يجعله طوقاً في عنقه أخذاً من قوله تعالى: "وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه". الإسراء الآية:13، على جهة الاستعارة.[1]

واختلف علماء الأصول حول من يجب عليه التقليد، فذهب البعض منهم إلى أن من يجب عليه التقليد هو العامي الذي لا علم له بالأدلة وأدوات استنباط الحكم منها، والله تعالى قال: "ولا تقف ما ليس لك به علم"، سورة الإسراء الآية 34.وقال: "وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون" سورة الأعراف، الآية: 33. أما المجتهد فقد وهبه الله تعالى العلم الشرعي وأدوات الاستنباط، فيستطيع التعامل مع النص ليستخرج منه الأحكام لما استجد من القضايا التي استفتي فيها. لكن إذا ما أخطأ المجتهد في المسألة التي سئل عنها وعمل بها السائل، هل يؤاخذ العامي المقلد بالخطأ الذي ارتكبه المجتهد؟

لا خلاف بين العلماء بأن الاجتهاد لا يكون إلا في الفروع، والمجتهد فيها مثاب لحديث عمرو بن العاص في الحاكم يخطئ فله أجر.[2]وحينئذ لا محذور في تقليد العامي فيها، لأنه في تقليده كالمجتهد في اجتهاده. والمجتهد إذا أخطأ فيها لا محذور عليه، فكذلك المقلد. والجامع بينهما أن كل واحد منهما امتثل حكم الشرع بحسب طاقته وأهليته، هذا بالتقليد، وهذا بالاجتهاد"[3]. ولذلك لا يأثم المقلد إذا ما أخطأ المجتهد، لأن الواجب في حقه الاتباع الذي أمره الله تعالى به فقط.

المطلب الثاني: مفهوم التقليد عند دعاة التجديد.

ارتبط مفهوم التقليد عند أصحاب هذا التوجه؛ بإعادة القراءة والترتيب لما هو موروث. وكل الأفراد معنيون بذلك، لأن "شريعة الإسلام التي من عند الله عنيت بتفاصيل العقيدة وشعائر العبادات، ولكن في مجال المعاملات لم يرد فيها إلا القليل جداً من النصوص التفصيلية مع المبادئ العامة التي يتعين على المسلمين أفراداً وجماعة أن يراعوها في صياغة قواعد سلوكهم وتنظيم شؤون حياتهم.

وهذا هو مقتضى التكليف الذي لم يترك به الإنسان سدى وألزم باستعماله عقله وإلا كان أضل من الحيوان الفاقد لنعمة العقل.. وأداء واجب التكليف في صياغة أحكام المعاملات يتميز بالخصائص التالية:

-أنه جماعي وهذا ما تلخصه الآية الجامعة "وأمرهم شورى بينهم"،[سورة الشورى الآية: 38] والأمر بالتشاور مناقض لشرعنة التقليد وفرضه على الجميع.

-أن جميع الأجيال مخاطبة به؛ فلا وجود لجيل معفى من وجوب فهم نصوص الشريعة وتفسيرها والاكتفاء بالتقليد الأعمى للجيل الذي سبقه.

17- شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، ج3/65-652

18-أخرجه أحمد في المسند 205/4، والحاكم 4/ ،88. وقال: صحيح الإسناد على شرط الشيخين.

19-الاجتهاد تصوراً وممارسةً، د. أحمد الخمليشي، الصفحة:31-32

-أن التكليف بتفسير النصوص التفصيلية الظنية الدلالة، وبتفادي مخالفة أو مصادمة مبادئ الشريعة وقيمها، هو تكليف ببذل عناية، وليس تكليف بتحقيق غاية لأن التكليف بتحقيق الغاية يعتبر تكليفا بالمحال أو تكليفا بما لا يطاق، وهو أمر ممتنع كما يقول الأصوليون".[1]

المبحث الثالث

الاجتهاد عند المعاصرين بين الدعوة إلى التمسك بالتقليد والانتقاء، والدعوة إلى التحرر والتجديد.

إن مجرد التفكير في الاجتهاد ومناقشته في العصر الحاضر، استرداد للوعي بالمسؤولية واستحضار للفاعلية والسببية التي أُنيطت بالمكلف في هذا الوجود؛ حتى يستطيع تمثل عملية الإحياء والبعث الحضاري والتحصين الثقافي، التي أصبحت تفرض نفسها بقوة لتقويم الواقع وتصويب المسيرة، لاكتشاف مواطن الخلل لوضع خطة محكمة للعودة إلى الجادة، و ذلك عبر التحول "من التفكير الارتجالي القائم على الانفعال وردود الأفعال إلى التفكير الاستراتيجي الذي يفقه النص ويفهم الواقع ومعطيات العصر ويحيط بمعرفته، ويبصر الأسباب والسنن التي صنعته، ويتعرف بدقة على الإمكانات والاستطاعات، ويحدد مدى التكليف الشرعي المطلوب والممكن في كل مرحلة، ومدركاً للتداعيات والعواقب والمآلات، غير خاضع للإثارة والاستفزاز... فالتحديات كثيرة، والاستفزازات مستمرة ودائبة، والمدافعة بين الحق والباطل سنة ماضية"[2]. فلذلك نجد الدعوة إلى الاجتهاد في العصر الحاضر تتأرجح بين اتجاهين: اتجاه يطرح السؤال الاستباقي التالي:

- اجتهاد مشروط أو اجتهاد لا مشروط ؟

واتجاه يرى أن العودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للفقه الإسلامي، أصبح من الواجبات المأمور بها المسلم المعاصر الذي إن أراد مسايرة الركب الحضاري و جب عليه أن يستفيد من غيره، ويتجاوز معضلة الفكر التي تعجز عن تخطي التمسك الوجداني لتحكيم العقيدة في السلوك الاجتماعي وتنظيم العلاقات الفردية والجماعية، ويخرج من سجن تصور ابن القيم والشاطبي.[3]

المطلب الأول: الاجتهاد المعاصر والدعوة إلى التمسك بالتقليد والانتقاء.

يتشبث عديد من المشتغلين بالعلوم الإسلامية في العصر الحاضر بالدعوة الى التقليد إما لفرط الإعجاب بتراثنا الفقهي الحافل بمعالجة القضايا، أو لفرط الثقة بفقهائنا العظام؛ فلذلك يقولون:

20- الاجتهاد تصوراً وممارسةً، د. أحمد الخمليشي، ص:101

21- مقدمة كتاب الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، د. عبد المجيد السوسوة الشرفي، ص:.11

22- يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: " المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم...فهو مبلغ من وجه، وشارع من وجه، لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغاً والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام. وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع. فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه شارع واجب إتباعه والعمل على وفق ما قاله". الموافقات، ج244/4.

"لسنا في حاجة إلى اجتهاد جديد، فما من مسألة إلا وجدنا عند الأقدمين مثلها، فقد اجتهدوا للواقع وافترضوا لما قد يتوقع، فلم نعد محتاجين إلى أن ننشئ اجتهاداً بعد هؤلاء الأفذاذ، وكل الصيد في جوف الفراء، فما علينا إلا أن نرجع إلى كتبهم وننقب في أحشائها، لنجد فيها ضالتنا والإجابة عن مسألتنا بالنص أو بالقياس أو التخريج".[1] والناظر في فقههم يجده "قائما على توجيه الأفهام، لما يخدم مصالح الأنام، لذا أسسوا لما استفرغوا من أجله الوسع، دعائم العلم بالفقه، واستطاعوا بفضل استذكارهم لعلمهم، واستيعابهم لواقعهم، أن يحققوا المناطات، ويلبوا الحاجات، فكان علمهم بفقههم من علمهم بواقعهم، حتى صار فقههم يسير على وزان واقعهم، وتحققت بذلك الهيمنة على كل ما يعرض للناس، من قضايا في دينهم ودنياهم، لأنهم كانوا يصدرون في فتاواهم عن حسن إدراكهم مقومات العملية الاجتهادية".[2] التي اشترطوا للقائم بها شروطاً، إن لم تحصل لا يمكن تعداد القائل برأي في الشرع مجتهداً؛ "فهذه الضوابط كان لها أكبر الأثر في حماية الشريعة من العبث والتأويل والانحراف، حيث قطعت الطريق على التطاول والادعاء ولعل عدم التحقق بها هو الذي أغلق باب الاجتهاد، وقد يكون من المفيد اليوم إعادة طرح هذه الشروط ومناقشتها على ضوء الواقع الجديد".[3] فلذلك نجد دعاة التقليد يواجهون كل من أراد رفع شعار التجديد وإعادة بناء المنظومة الفكرية الشرعية بسؤال تحذيري:

"اجتهاد مشروط أو اجتهاد لا مشروط"؟

فإذا كان الإقدام على الاجتهاد بالشروط التي اشترطها علماء السلف فلا بأس، وإذا كان اجتهاد مطلق محرر من كل قيد أو شرط فلا يعتبر؛ "لأن تفسير الدين، فضلا عن الاجتهاد فيه، يحتاج إلى علم ومعرفة وخبرة. وإنما يحق للشخص أن يمارس ذلك، وأن يتمادى فيه قليلا أو كثيرا، بقدر ما له من العلم والمعرفة والخبرة. وهذه مسألة لا غبار عليها، ليس بخصوص الدين وحده، ولكن في كل علم، وفي كل فن وفي كل اختصاص، وفي كل صناعة أو حرفة.

- فمن يتكلم في الطب والعلاج بغير علم ومن دون تمكن يعد مشعوذا.
- ومن يمارس ذلك من غير أهلية ومن دون إجازة يحاكم ويعاقب.
- ومن يخطئ في ذلك ويلحق الضرر بالناس يكون متعديا وظالما.
- ومن يتكلم في السياسة بلا علم يعد مهرجا وانتهازيا وديماغوجيا.
- ومن يتكلم في التاريخ بلا علم يعد مخرفا.
- وحتى من يتكلم عن الناس بالخرص والكذب يعد قاذفاً وظالماً.

فهل يعقل ويقبل أن يكون الدين وحده، بأصوله وفروعه وقواعده، مجالاً مباحاً يقول فيه من شاء بدعوى حرية الفكر وعدم احتكار الحقيقة؟

23- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الدكتور يوسف القرضاوي. الصفحة:101

24- مقدمة كتاب الخصال، الدكتور عبدالحميد العلمي، الصفحة :1

25-كتاب الأمة العدد 13، عمر عبيد حسنة، ص.....

فهلا عد، على الأقل، مجالا علمياً كسائر المجالات العلمية الأخرى؛ يحتاج المتكلم فيه إلى مستوى علمي معين وإلى شروط علمية متعارف عليها، حتى يسمع له أن يقبل منه أن يقول ويفسر ويؤول ويجتهد؟

والحق أن تفسير الدين وتأويله والاجتهاد فيه أحوج فيه من أي مجال علمي آخر إلى اشتراط الشروط والتأكد من الأهلية والصلاحية، وإلى التأني والتروي والاحتياط. بينما نجد في كثير من الحالات اليوم من يتجرأ على الدين ويفرض عليه آراءه ونظرياته، ويعمل فيه مقصه ومبضعه، ويؤول ويوجهه ذات اليمين وذات الشمال، ويعتبر مفكراً حراً، ومجتهداً مجدداً ومبدعاً رائداً... وهو قد لا يكون له اختصاص أصلاً في الموضوع، ولا يكون لديه أكثر من الإلمام ببعض الهوامش والتقاط بعض المعلومات المنتقاة واستظهار بعض المواقف والآراء المبتورة".[1]

حتى إن البعض من الذين لا إلمام لهم بالعلوم الشرعية، يتطاولون ويناقشون أموراً لم يسبق لأحد من العلماء الذين لهم دراية واسعة بالشريعة أن ناقشها لأنها قطعية لا مجال للاجتهاد أو القياس فيها مثل أنصبة الورثة والحدود وغيرها بدعوى الاجتهاد. مثل هذه الجرأة هي التي دفعت دعاة التقليد إلى التمسك بالشروط التي اشترطها علماء أصول الفقه في المجتهد؛ لكي يقدم على عملية الاجتهاد التي تعتبر أعلى مرتبة في التعاطي مع النص الشرعي، والتي تتطلب أعلى درجات الإحاطة بأدوات تفسيره. "صحيح أن" شروط المجتهد" قد وقع تعسيرها وتعقيدها على مر العصور، حتى كادت أن تصبح شروطاً تعجيزية، وأنها قد أضحت اليوم في أمس الحاجة إلى نوع من التحرير والتيسير، ولكن هذا لا يسوغ أبداً إسقاطها أو تجاوزها. فهي أمر ضروري من حيث الأصل والمبدأ، وهي شروط صحيحة ووجيهة في جملتها".[2] ويمكن تحصيلها؛ خصوصا وأنه "بين أيدينا الآن كنوزاً ثمينة من المصنفات القيمة في التفسير وموسوعات السنة وشروح الحديث مما لم يكن ميسوراً وجوده كله مجموعا عند سلفنا الصالح الذين كان يرحل أحدهم إلى البلاد النائية لطلب الحديث الواحد أو الحديثين. كذلك وضعت معاجم قيمة لغريب الكتاب ولغريب السنة، وكتب جمعت آيات الأحكام، وأخرى لأحاديث الأحكام مع تفسير وشرح بالاختصار تارة وبالتطويل أخرى، حتى إنه ليستطيع أن يجلس أحدنا الآن على مكتبه وأمامه من كل ما أسلفنا نسخ متعددة من كل نوع منها. وبالجملة فالاجتهاد ميسور الآن لتكامل عدته تكاملاً أكثر مما كان عليه الحال من قبل لمن شمله الله تعالى بهدايته وتوفيقه فجعل عمله خالصاً لله ومحضه للنفع العام"[3] .

1: الدعوة إلى التمسك بالانتقاء.

إن دعاة التقليد على وعي تام بأن نوازل العصر تحتاج إلى اجتهاد، ولا يمكن ترك المسلم المعاصر في حيرة من أمره. فلذلك قالوا: إن السؤال الذي يجب التركيز عليه ليس هو جواز الاجتهاد أو عدم جوازه في عصرنا، وإنما أي نوع من الاجتهاد الذي ننشده لعصرنا هل الاجتهاد الانتقائي الترجيحي أو الاجتهاد الإنشائي الإبداعي؟

26- الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، الدكتور أحمد الريسوني الصفحة:17-18

27- الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، الدكتور أحمد الريسوني. الصفحة:21

28- علم أصول الفقه، الأستاذ أحمد إبراهيم بك، الصفحة :108

إن دعاة التقليد يرجحون التمسك بالاجتهاد الانتقائي، أي الرجوع إلى تراثنا الفقهي والبحث فيه عن الأحكام للقضايا التي تتطلب الفتوى، لأن علماء السلف تناولوا جميع القضايا وما علينا إلا البحث والترجيح بين أقوالهم ونوازن بين بعضها البعض، و"نراجع ما استندت إليه من أدلة نصية أو اجتهادية، لنختار في النهاية ما نراه أقوى حجة وأرجح دليلاً، وفق معايير الترجيح، وهي كثيرة. ومنها: أن يكون القول أليق بأهل زماننا، وأرفق بالناس، وأقرب إلى يسر الشريعة، وأولى بتحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم.

ومما لا يجهله دارس أن عندنا ثروة من الآراء والأقوال المختلفة في أكثر مسائل الفقه، فإن المجمع عليه قليل جدا بالنسبة للمختلف فيه، بل كثير مما ادعي الإجماع عليه ثبت أن فيه خلافا.

ولابد للفقيه المعاصر أن يختار من الآراء المذكورة رأياً يرجحه، ولا يدع الناس في حيرة بين الرأي وضده، حتى إنها أحيانا لتغطي كل احتمالات القسمة العقلية.

وهذا واضح في مثال قتل المكره؛ أعني من قتل إنسانا تحت ضغط الإكراه الملجئ. فعلى من يكون القصاص؟

قيل: القصاص على من باشر القتل وهو المكره (بفتح الراء)، لأنه هو الذي باشر القتل.

وقيل: القصاص على من أكرهه، لأن القاتل بمثابة آلة له.

وقيل: القصاص عليهما، الأول بمباشرته، والثاني بإكراهه.

وقيل: لا قصاص على أي منهما، لأن جناية كل واحد منهما لم تتكامل[1]

2: الدعوة إلى الترجيح والانتقاء في المذهب الواحد وبين المذاهب.

إن الخلاف في الفقه الإسلامي، سواء داخل المذهب الواحد أو المذاهب الأخرى، دليل على مرونة شريعتنا، وثراء مصادرنا، ومستوى علمائنا، ورحابة صدرهم وتسامحهم وقبولهم رأي المخالف. لأنهم، رحمهم الله جميعا، كانوا يعلمون أن شريعة الإسلام، ليست كغيرها من الشرائع؛ فهي شريعة تضمنت "أصولاً ثابتة وقواعد كلية، ونصوصا عامة قادرة على الوفاء بما ينظم سيرة الحياة الإنسانية ومصالح العباد الدنيوية والأخروية، تضمنت كذلك من السعة والمرونة والخصائص، ما يجعلها قابلة للتطور ومواكبة الحياة بمستجداتها وظروفها وملابساتها، سواءً كانت اقتصاديةً أو سياسيةً أو فكريةً أو ثقافيةً أو غيرها في كل الأعصار إلى أن تقوم الساعة"[2]. فهذا الوعي جعلهم يقبلون الخلاف ورأي الآخر، وما تحفل به مدونات المذاهب دليل قاطع على ذلك، فصاحبا أبي حنيفة النعمان (أبو يوسف ومحمد)، خالفاه في العديد من المسائل، وتلاميذ إمام دار الهجرة في كل بقاع العالم، لهم اجتهاداتهم التي خالفوا فيها مالكاً، إما مراعاةً للظروف والأحوال، أو مراعاة للمصلحة، وكذلك الشأن بالنسبة للمذاهب الأخرى. على اعتبار اختلاف العصر والزمان لا اختلاف الحجة والبرهان.

وعلى هذا الأساس يجوز، في رأي هؤلاء، و"في دائرة الانتقاء أن نرجح رأيا من داخل المذاهب الأربعة. ربما كان هو الرأي المفتى به في المذهب، وربما كان غير المفتى به. لأن المفتى به في عصر معين، وفي بيئة معينة، وفي ظل

29- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الدكتور يوسف القرضاوي، الصفحة:115-116.

30- الاجتهاد ومسائل الخلاف، الجلالي المريني، (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط العدد:53، الصفحة:55)

ظروف معينة، قد يصبح غير صالح للإفتاء به إذا تغير العصر، أو تغيرت البيئة، أو تغيرت الظروف... فكم من قول في مذهب كان مهجوراً، جاء من أبرزه وشهره، وكم من قول كان مرجوحاً، ثم جدت وقائع وأحوال، جعلت بعض العلماء يرجحه ويقويه وحتى أصبح هو المعتمد والمفتى به، والأمثلة على ذلك كثيرة داخل المذاهب الأربعة".[1]

المطلب الثاني: الاجتهاد المعاصر والدعوة إلى التجديد والتحرر.

إن علماء الإسلام في العصر الحاضر، متفقون على أن الخروج من حالة "الانتظار والنزول إلى الساحة، والانتقال من المبادئ إلى البرامج أصبح اليوم ضرورة، ذلك أن المسلمين، تاريخياً، أثبتوا انحيازهم إلى الإسلام ومبادئه العامة، وآمنوا بصلاحيته لكل زمان ومكان على الرغم من كل ألوان القهر والإغراء. لكن يبقى الأمر الذي لابد منه، هو المحاولات الجريئة لإيجاد البرامج والأوعية الشرعية لحركتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية...، والخروج من حالة الانتظار، والأخذ بسنة التدرج في طريق العودة إلى الإسلام بعد رحلة الانسلاخ على مستوى المؤسسات، ومراعاة الوسع، وفعل المستطاع الذي يمكن من تذليل العقبات، وتسهيل الاقتراب مما ليس مستطاعاً لجعله مستطاعاً...،ولا يتحقق ذلك دون اجتهاد، ولعل التردد في ممارسة الاجتهاد، مرده إلى عقدة الخوف من الخطأ التي حالت بين المسلمين وبين استمرار الاجتهاد والعطاء. لأن الاجتهاد بطبيعة الحال لابد أن يفضي إلى الاختلاف وتباين وجهات النظر في القضية الواحدة، وتكاد تكون المشكلة من بعض وجوهها في غياب أدب الإسلام في معاملة المخالفين في الرأي، فلا يعذر المجتهد على أنه اجتهد فأخطأ، وإنما يتهم بالإثم والفسوق والعصيان، لذلك يتخوف كثير من العلماء من الاجتهاد، ويؤثرون الصمت خوفا من التجريح، وإيثاراً للسلامة.

ولا يخفى ما يترتب على توقف الاجتهاد وغياب أدب الاختلاف في الإسلام من فوضى وتخبط وجمود وضياع للجماهير المسلمة وتعطيل للشريعة، وفسح المجال للآراء والأفكار الأجنبية من احتلال الساحة"،[2] حتى أصبح دعاة الاجتهاد المعاصر يرجعون الخلل المزمن الذي أثخن مسيرة المجتمعات الإسلامية؛ فأضعف تماسكها الداخلي وثبطها عن التفكير الجدي في التخطيط لمستقبلها، هو عدم الاهتداء إلى طريقة سليمة للتوفيق بين رغبتها في التمسك بأحكام الشريعة التي تؤمن بها، وبين بناء الدولة وفق النموذج الذي نشأ في الغرب، رغم بعد ذلك الشرق والجنوب والشمال، وهو في تطور مستمر، يلاحق حاجات الإنسان المتجددة الناجمة عن تنامي معارفه بنفسه وبتسخير العالم المادي الذي حوله،[3] لجلب النفع وتحقيق المصالح، التي لا تتحصل إلا بالاجتهاد، فظهر اتجاهان في الساحة الفكرية:

الأول: دعاة اجتهاد معاصر مبني على المصلحة، يمارسه كل فرد بحرية مطلقة دون قيد أو شرط.

الثاني: دعاة اجتهاد معاصر يراعي المصلحة والنص، ويرفع شعار: إن العلم هو العاصم من الحكم بالجهل.

31- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الدكتور يوسف القرضاوي، الصفحة:116-117

32- كتاب الأمة العدد:13، الدكتور عمر عبيد حسنة.

33- الاجتهاد تصوراً، وممارسةً، الدكتور أحمد الخمليشي، الصفحة:3

والورع هو العاصم من الحكم بالهوى.

والاعتدال هو العاصم من الغلو والتفريط.

1: دعاة الاجتهاد المعاصر المطلق.

يرى دعاة الاجتهاد المعاصر المطلق أن تحققه لا يمكن أن يقوم أصلا إلا باختراق عوائق الاجتهاد التي وضعها الفقهاء وتم تجاوزها، إذ "يتميز المجتهد المطلق عن غيره من أنماط المجتهدين في أنه يسلك سبل الاستدلال التي يرتئيها بشكل مستقل، بما في ذلك إمكانية قوله بتخصيص عام النص وتقييد مطلقه بالمصلحة، أو تأويل ظاهره، أو إيقافه عن العمل، ولقد وقع ذلك في زمن الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب الذي عرف بكثرة اجتهاداته المطلقة وإيقافه ظاهر النص".[1] بل الأكثر من ذلك ؛ فإنهم يرون أن الشريعة يستحيل أن يتحقق كمالها في غياب الاجتهاد المطلق. وذلك على اعتبار أن الفرضية الأصولية تقوم على قابلية شرعنة كل مصلحة؛ وبعبارة أخرى، فإن المصلحة تصبح من طرق الدلالة، وبالتالي فإن التخصيص نوع من أنواع التأويل، ويكون بأدلة متعددة كالعقل والعرف والمصلحة وروح التشريع ومقصده فيترتب عن ذلك نسخ النص على الرغم من أن النسخ انتهى بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنه في نظر دعاة الاجتهاد المطلق لايزال مستمراً بأشكال أخرى يضطلع فيها التطور الاجتماعي بنصيب.

أما بالنسبة للتعامل مع النص فيقولون: بما أن "المسلم ملتزم التزام حرية وفرح وطواعية بالنص، فلو رفض النص لدخل في تناقض مع مسلماته وقناعاته واعتقاده... فإذا ما سلمنا بحرية المنضوين تحت مظلة السلف والمنظومة الفكرية الموروثة عنهم، فينبغي أن يسلموا هم أيضا بحرية مخالفيهم في تعاملهم مع النص"[2].

2: دعاة الاجتهاد المعاصر الذي يراعي النص والمصلحة.

يرى أصحاب هذا التوجه أنه "إذا أخذنا بهذه الحرية المطلقة في فهم النص وتفسيره، وأصبح من حق كل مسلم، أن يتعامل مع النص بالطريقة التي يراها، وأصبح كل منا يعزز حريته تلك ويكسب لها الجواز والمشروعية باعترافه للآخرين بحرية مماثلة، أليس يصبح وارداً أن يصير لكل مسلم إسلامه الخاص به، ولو بعد فترة من السير على هذا النهج الحر؟

وإلا فبأي حق وبأي موجب سنمنع المصير إلى هذا المآل؟

أليس هذا هو الطريق المختصر والمباشر لكي ندخل فيما سماه الأستاذ الطالبي نفسه في موضع آخر "التلاعب بالنص"؟

صحيح أن المنظومة الأصولية السلفية ليست منزهة وليست معصومة، ولكن من ينكرها جملة عليه أن يقدم بديلا كاملا لها، ومن ينكر أجزاءً منها عليه أن يقدم نقداً مقنعا وبديلا مكافئاً لتلك الأجزاء المرفوضة، ومن لديه استدراكات فليثبت صحتها وجدارتها وضرورتها. أما الاكتفاء بالتشنيع على منظومة القرن الثالث، والتعريض المبهم

34- الاجتهاد بين النص والواقع، محمد جمال باروت، الصفحة:136

35- عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، الدكتور محمد الطالبي، الصفحة :72-73

بالإمام الشافعي والمنهج الأصولي (العتيق) مع الدعوة إلى الحرية المطلقة في الفهم والتأويل، فلن يقود إلا إلى "التلاعب بالنص". [1] الذي يتفق الكل على أنه مقدس، ولا يجوز حمله على غير حمولته الدلالية.

إذن، فهذا الاتجاه هو الاتجاه المعتدل والمتوازن الذي يجمع بين النص ومقاصد الشريعة، وهو الذي يمثل بحق وسطية الإسلام بين الأديان، ووسطية أمته بين الأمم ويعكس مفهوم الوسطية في قوله تعالى: " وكذلك جعلناكم أمة وسطاً)،[سورة البقرة الآية:142].

ويحقق الاجتهاد المعاصر القويم الذي نريده لعصرنا والذي يراعي الضوابط التالية:

-لا اجتهاد بغير استفراغ الوسع.

-لا محل للاجتهاد في المسائل القطعية.

-لا يجوز أن نجعل الظنيات قطعيات.

-الوصل بين الفقه والحديث.

-الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع.

-الترحيب بالجديد النافع.

-ألا نغفل روح العصر وحاجاته.

-الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي في القضايا الجديدة.

-لنفسح صدورنا لخطأ المجتهد ولا نؤثم أو نكفر. [2]



خاتمة:

يعتبر الاجتهاد في أي علم مرتبة أعلى للخوض فيه، وأخطر درجات التعاطي مع قضاياه؛ فلذلك تتطلب من المقدم عليه أعلى درجات الحيطة والإحاطة والتمكن. ومن لم يكن كذلك وجب عليه معرفة حدوده ومقدار حيز تحرك فكره حتى لا يحمل نفسه فوق طاقتها كما يفعل اليوم بعض الكتاب والمفكرين من ذوي القراءات الجديدة، والنظريات التجديدية في مجال العلوم الشرعية، مما دفع بدعاة التقليد والانتقاء إلى سد الباب في وجههم، والدفاع عن شرعية شروط الاجتهاد التقليدي والتمسك بها، لأن فتح باب الاجتهاد بالمفهوم الذي ينادي به دعاة التجديد أوجد رغبة جنونية لممارسة التأويل وحرية الاجتهاد، إلى درجة الغرور والاعتزاز بالنفس، كما هو الشأن بالنسبة للدكتور محمد شحرور الذي أنكر وجود النسخ في

36- الاجتهاد: النص، الواقع ، المصلحة، الدكتور أحمد الريسوني،الصفحة:25

37- يرجع إلى كتب الدكتور يوسف القرضاوي مثل كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، و كتاب فقه الزكاة، وكتاب فقه الأولويات وغيره.

الشريعة وقال:" ولم يعد يهمني هل قال أحد من قبل بذلك أم لا، وهل ينطبق ما وصلت إليه مع إجماع العلماء أم لا، ومع إجماع الجمهور أم لا..".[1] ومثل هذا القول أفرز توجهاً متشدداً ومقدساً لتراثنا الفقهي، ومفتتنا بفقهائنا العظام، ورفع شعاراً سد به باب الاجتهاد نهائياً فقال: إننا لسنا في حاجة إلى اجتهاد جديد، فما من مسألة إلا وجدنا عند الأقدمين مثلها، فقد اجتهدوا للواقع وافترضوا لما قد يتوقع، فلم نعد محتاجين إلى أن ننشئ اجتهادا بعد هؤلاء الأفذاذ.

لكن الواقع غير ذلك، لأنه لابد من الاجتهاد، لكن من المؤهل للقيام به في العصر الحاضر؟

هل الفقهاء الذين يرفض م دعاة التجديد على أساس أن لا وصاية لهم على المجتمع، أم المؤسسات مثل المجاميع الفقهية والمجالس العليا للعلماء التي لم تحقق الهدف من تأسيسها؟

اختلفت الإجابات؛ فالمجددون يقولون: كل أفراد الأمة معنيون بالاجتهاد، لكنهم يصطدمون بالواقع المر لارتفاع نسبة الأمية بالبلدان الإسلامية، مما يفرض واقع المجتهد والمقلد. وتيار آخر يقول: إن الاجتهاد يجب أن يقوم به حملة الشهادات العليا كل حسب درجته العلمية.

لكن دعاة الاجتهاد المعاصر من الاتجاه المعتدل شددوا على التقليد في مسائل العبادات والعقيدة، وما يوجد فيه حكم صريح يحقق مصلحة الخلق وحكمة الخالق، أما الجديد من المسائل فيجب أن يكون فيها الاجتهاد جماعياً.



38- دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، الدكتور محمد شحرور، الصفحة: 218

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش.

1-أصول الفقه، ذ. أحمد إبراهيم بك، مطبعة الأنصار القاهرة (بدون تاريخ).

2-أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، د. محمد رياض، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء. ط: الأولى 1996 ميلادية.

3-الاجتهاد تصوراً وممارسة، د.أحمد الخمليشي، ط 1، مطبعة المعارف الجديدة 2010 ميلادية.

4-الاجتهاد بين النص والواقع، ذ.جمال الدين باروت، طبعة دار الفكر دمشق(بدون تاريخ).

5-الاجتهاد:النص، الواقع، المصلحة، الدكتور أحمد الريسوني طبعة دار الفكر المعاصر بيروت (بدون تاريخ).

6-الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي، طبعة دار القلم ط2 .

7-الاجتهاد في الإسلام، الدكتورة نادية العمري، طبعة مؤسسة الرسالة، ط3.

8-إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار المعرفة، بيروت لبنان، (بدون تاريخ)

9-تجديد الفكر الإسلامي، د.حسن الترابي، الطبعة الأولى، 1993 ملادية، دار القرافي.

10-التجديد الأصولي، نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع 2015 ميلادية.

11-تفسير المنار، محمد رشيد رضا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 ميلادية.

12-المستصفى من علم الأصول، الإمام أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد بن سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1997 ميلادية.

13-المصباح المنير، الفيومي، طبعة بولاق.

14-شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي، تحقيق عبدالله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1987 ميلادية.

15-كتاب الخصال، ابن زرب، تحقيق د. عبد الحميد العلمي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المغرب).

16-كتاب الأمة، العدد:13

17-عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه والآخرين، د. محمد الطالبي، ط1: دار سراس للنشر1992 .

18-لسان العرب، ابن منظور، دارلسان العرب، بيروت،(بدون تاريخ).

المجلات والدوريات:

*مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، العدد:53.(1996م)

*مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس، العدد:4(1988ميلادية).

الفكر المقاصدي وقواعده عند موفق الدين ابن قدامة المقدسي

الدكتور حماد محمد إبراهيم- والدكتور سلمان الحكمي

جامعة الطائف/السعودية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ،المبعوث رحمة للعالمين، وخاتم النبيين وإمام الدعاة والمجتهدين ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد..

فإن الفكر المقاصدي أو الاجتهاد المقاصدي هو الفكر الذي يعتمد مقاصد الشريعة ويتبناها ويراعيها عند فهم النصوص والتعامل معها، ويظهر ذلك في الفتاوى والأحكام ، وهو الفكر الذي ينظر إلى كل نص ، وإلى كل حكم في الشريعة ، على أن له حكمة وغاية ، وينظر إلى الدين الإسلامي كله – شريعة وعقيدة – على أن له مقصدًا أساسًا، ألا وهو جلب المصالح ودرء المفاسد ، انطلاقا من قوله تعالى : ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء 108].

والفكر المقاصدي له أصوله و قواعده وسماته التي حددها له العلماء ، استهداء بنصوص القرآن والسنة وعمل الصحابة وسلف الأمة .

ومن العلماء الذين لهم اهتمام كبير بإعمال مقاصد الشرع ، ومراعاة قواعد الفكر المقاصدي تنظيرا وتطبيقا، العلامة شيخ الإسلام موفق الدين ابن قدامة المقدسي رحمه الله ،الذي عرف بسعة علمه ، واجتهاده المطلق، وتبني منهج الوسطية والتيسير. وقد جاء هذا البحث ليبين ويبرز أهم القواعد المقاصدية وتطبيقاتها العملية عنده.

وترجع أهمية هذا البحث إلى أهمية مقاصد الشريعة ذاتها ، فمقاصد الشريعة– كما قال العلماء– قبلة المجتهدين من توجه إلى جهة منها أصاب الحق ، والمقاصد أيضا أرواح الأعمال .فعمل بلا مقاصد عمل بلا روح وفقه بلا مقاصد فقه بلا روح.

و المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي ، فسوف نقوم بمطالعة فقه ابن قدامة من خلال مؤلفاته ،ثم نقوم باستنتاج وترتيب ما يخص الفكر المقاصدي منها.

وقد جاء هذا البحث بعد هذه المقدمة في تمهيد وستة مباحث وخاتمة على النحو التالي :

التمهيد : تعريف بابن قدامة ومنزلته العلمية.

المبحث الأول : القواعد الخاصة بتعليل الأحكام

والثاني : القواعد الخاصة بالمصالح

والثالث : القواعد الخاصة باعتبار مآلات الأفعال

والرابع : القواعد الخاصة بمقاصد الأفعال وحقائقها

والخامس : القواعد الخاصة بالتيسير

والسادس :القواعد الخاصة بالضرر

الخاتمة : وفيها أهم نتائج البحث.

وفي النهاية نسأل الله العلي العظيم أن يجعله خالصا لوجهه الكريم ، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين ، وأن يغفر لنا ما فيه من زلل أو تقصير ، وأن يرزقنا العلم النافع والعمل به، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير.



تمهيد

تعريف بابن قدامة ومنزلته العلمية

من هو ابن قدامة ؟ :

هو أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ثم الدمشقي ، الإمام ، الفقيه، الزاهد، شيخ الإسلام ، علم من أعلام الدين، وإمام من أئمة المسلمين في العلم والعمل، ولد بجماعيل من أعمال نابلس سنة 541هـ ، وتوفي سنة 620هـ[1] .

منزلته العلمية :

قال الحافظ ابن رجب: بلغني عن الإمام أبي العباس ابن تيمية رحمه الله أنه قال: «ما دخل الشام – بعد الأوزاعي – أفقه من الشيخ الموفّق[2] . وللشيخ ابن قدامة مصنفات كثيرة في الفقه والأصول وفي الحديث واللغة والزهد والرقائق، له في الفقه: العمدة، والمقنع، والكافي، والمغني، وهي عمدة الفقه الحنبلي[3].

ومن أجلِّ مؤلفاته كتاب «المغني» ؛ إذ يعد هذا الكتاب العظيم ديوانًا للفقه الإسلامي،وليس كتابًا للحنابلة فحسب. قال سلطان العلماء العزُّ بن عبد السلام: «ما رأيت في كتب الإسلام والعلم مثل (المحلى والمجلى) [أي المحلى لابن حزم] وكتاب «المغني» للشيخ موفّق الدين ابن قدامة في جودتهما ، وتحقيق ما فيهما» ونقل عنه أيضا: « لم تطب نفسي بالفتيا حتى صار عندي نسخة من المغني»(4).

(1) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء 165/22؛ ذيل طبقات الحنابلة 133/2 .
(2) الذيل 136/2 .
(3) انظر : الذيل 139/2؛ والمذهب الحنبلي 212/2 .
(4) الذيل 140/2 .

نماذج من اجتهادات ابن قدامة التي خالف فيها المذهب :

1- طهارة البغل والحمار :

ظاهر المذهب الحنبلي نجاسة البغل والحمار ، ولكن ابن قدامة اختار طهارتهما حيث قال : " والصحيح عندي طهارة البغل والحمار ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يركبها ، وتركب في زمنه ، وفي عصر الصحابة، فلو كان نجسا لبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ؛ ولأنهما لا يمكن التحرز منهما لمقتنيهما .فأشبها السنور ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم " إنها رجس " أراد أنها محرمة ، كقوله تعالى في الخمر والميسر والأنصاب والأزلام إنها

"رجس"، يحتمل أنه أراد لحمها الذي كان في قدورهم ، فإنه رجس ، فإن ذبح ما لا يحل أكله لا يطهره"[1].

2- إذا اجتمعت صلاة الكسوف مع إحدى الصلوات المكتوبة ، بأيهما يبدأ؟ :

يرى الحنابلة أنه يبدأ بأخوفهما فوتًا، فإن خيف فوتهما بدأ بالصلاة الواجبة ،وخالف ابن قدامة هذا الرأي فقال: «والصحيح عندي أن الصلوات الواجبة التي تصلى في الجماعة مقدَّمة على الكسوف بكل حال؛ لأن تقديم الكسوف عليها يفضي إلى المشقة، لإلزام الحاضرين بفعلها مع كونها ليست واجبة عليهم، وانتظارهم للصلاة الواجبة ، مع أن فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة ..» (2).

3- إباحة القصر في كل سفر دون تحديد مسافة محددة:

لقد خالف ابنُ قدامةَ هنا الأئمة الأربعة، فإن منهم من حدد مسافة القصر بـ(48) ميلا، ومنهم من حددها بمسيرة ثلاثة أيَّام(3)، وذهب هو إلى أن المسافر يقصر في كل ما سمي سفرًا، واستدل لرأيه بأن هذا الرأي يؤيده ظاهر القرآن وسنة الرسول ﷺ ،وأنه ليس فيما ذكره الأئمة من تحديد نص صريح، والتقدير بابه التوقيف(4) .

4- سقوط الزكاة بتلف المال:

المشهور عن الإمام أحمد – رحمه الله – والذي عليه المذهب ، أن الزكاة لا تسقط بتلف المال فرط أو لم يفرط ؛ لأنها مال وجب في الذمة ، فلم يسقط بتلف النصاب، كالدين ، وروي عنه أيضًا: أنه إذا تلف النصاب قبل التمكن من الأداء سقطت عنه الزكاة ، وإن تلف بعده ، لم تسقط.

وقد اختار ابن قدامة هذه الرأي مخالفا الرواية المشهورة وظاهر المذهب ،فقد قال: «والصحيح – إن شاء الله تعالى– أن الزكاة تسقط بتلف المال، إذا لم يفرط في الأداء؛ لأنها تجب على سبيل المواساة، فلا تجب على وجهٍ

([1]) المغني 68/1

([2]) المغني 331/2 .

([3]) قال في تحفة الفقهاء (358/2) : «السفر المبيح للفطر هو السفر المبيح للقصر، وهو مسيرة ثلاثة أيام ولياليها سير الإبل ومشي الأقدام».

([4]) المغني 108/3و 109 .

يجب أداؤها مع عدم المال وفقر من تجب عليه، ومعنى التفريط أن يتمكن من إخراجها فلا يخرجها، وإن لم يتمكن من إخراجها فليس بمفرط»(1).

5- التغريب في حد الزنا :

يرى الحنابلة أن التغريب واجب في حق الرجل والمرأة ، ويرى الإمام مالك أنه واجب في حق الرجل فقط ، وقد ذكر ابن قدامة رأي الإمام مالك وذكر دليله ذكر المؤيد له، ثم اختار هذا الرأي وأيده، قال في المغني:" قال مالك ،الأوزاعي: يغرب الرجل دون المرأة ؛ لأن المرأة تحتاج إلى حفظ وصيانة ، ولأنها لا تخلو من التغريب بمحرم أو بغير محرم ، ولا يجوز التغريب بغير محرم ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم : { لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر، أن تسافر مسيرة يوم وليلة، إلا مع ذي محرم }. ولأن تغريبها بغير محرم إغراء لها بالفجور، وتضييع لها، وإن غربت بمحرم ، أفضى إلى تغريب من ليس بزان ، ونفي من لا ذنب له ، وإن كلفت أجرته ، ففي ذلك زيادة على عقوبتها بما لم يرد الشرع به ، كما لو زاد ذلك على الرجل ، والخبر الخاص في التغريب إنما هو في حق الرجل ، وكذلك فعل الصحابة رضي الله عنهم ، والعام يجوز تخصيصه ؛ لأنه يلزم من العمل بعمومه مخالفة مفهومه ، فإنه دل بمفهومه على أنه ليس على الزاني أكثر من العقوبة المذكورة فيه ، وإيجاب التغريب على المرأة يلزم منه الزيادة على ذلك ، وفوات حكمته ؛ لأن الحد وجب زجرا عن الزنا ، وفي تغريبها إغراء به ، وتمكين منه ، مع أنه قد يخصص في حق الثيب بإسقاط الجلد ، في قول الأكثرين ، فتخصيصه هاهنا أولى" إلى أن قال : "وقول مالك فيما يقع لي ، أصح الأقوال وأعدلها ، وعموم الخبر مخصوص بخبر النهي عن سفر المرأة بغير محرم ، والقياس على سائر الحدود لا يصح ؛ لأنه يستوي الرجل والمرأة في الضرر الحاصل بها ، بخلاف هذا الحد ، ويمكن قلب هذا القياس ، بأنه حد ، فلا تزاد فيه المرأة على ما على الرجل ، كسائر الحدود"(2).



المبحث الأول

القواعد الخاصة بتعليل الأحكام

1-مفهوم تعليل الأحكام

التعليل لغةً: يراد به إظهار عِلّة الشيء، يقال: علّل الشيءَ إذا بين عِلّته وأثبته بالدليل(3).

فالمراد بتعليل الأحكام هو إظهار وبيان علة الحكم أو الباعث عليه ، أو المصلحة المترتبة عليه ، فتعليل الأحكام يعني تقصيد الأحكام ، أي بيان المقصد من كل حكم ،مثل قولنا : العلة من السواك تطهير الفم ،والعلة من مشروعيةالطلاق رفع الضرر، والعلة من تحريم جماع الحائض الأذى .

---

(1) المغني 144/4و 145 .

(2) المغني 324/12

(3) التعريفات، للجرجاني ص 61.

2-قواعد تعليل أحكام الشريعة عند ابن قدامة:

القاعدة الأولى : إذا أمكن تعليل الحكم تعين تعليله :

يرى ابن قدامة أنه متى أمكن التعليل كان واجبًا، ويرى أن التمسك بالتعبد في حكم ظهرت علته تكلف وتعسف .

فعند الرد على من يرى أن النَّهي عن الصَّلاة في بعض الأماكن مثل (المقبرة والحمام وأعطان الإبل) تعبُّدٌ، قال :

«ويحتمل أن المنع في هذه المواضع معلل بأنها مظان النجاسات، فإن المقبرة تنبش، ويظهر التراب الذي فيه صديد الموتى ودماؤهم ولحومهم، ومعاطن الإبل يبال فيها ، فإنَّ البعير البارك كالجدار يمكن أن يستتر به ويبول.... **ومتى أمكن تعليل الحكم تعين تعليله، وكان أولى من قهر التعبد ومرارة التحكم»**[1] .

وفي الردِّ على من استدلَّ على عدم توريث أولي الأرحام بأنَّ الميراث ثبت نصًّا؛ فلا مجال فيه للتعليل، قال: «**والتعليل واجب مهما أمكن وقد أمكن هاهنا فلا يصار إلى التعبد المحض**»[2] .

ويقول في موطن الاستدلال على جواز الاستنجاء بكل ما ينقي وينظف وعدم الاقتصار على الأحجار: «**ولأنه متى ورد النصُّ بشيء لمعنى معقول وجب تعديته إلى ما وجد فيه المعنى، والمعنى هاهنا إزالة عين النجاسة، وهذا يحصل بغير الأحجار كحصوله بها...**»[3] . ويقول أيضًا: «**ومتى كان في المخصوص بالذكر معنى يصلح أن يعتبر في الحكم لم يجز حذفه، ولا تعدية الحكم بدونه**»[4] .

القاعدة الثانية: أحكام الشريعة معللة في الجملة برعاية المصالح:

الجدير بالذكر أن ابن قدامة يصرِّح بأن أحكام الله لا تخلو من حكمة وأن الغرض منها المصلحة، يقول مستدلًّا على صحة شرع من قبلنا: «**والمعنى أن شرع الله تعالى الحكم في أمة يدل على تعلق المصلحة به؛ فإنه حكيم ، لا تخلو حكمته عن مصلحة، و يدل على اعتبار الشرع له**»[5] .

ويقول في الحديث عن (المناسبة) : " **إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكمًا إلا لمصلحة** "[6]

ويقول في مقام الاستدلال على حجية القياس: "هذا دليل عقلي ثان على جواز القياس خلاصته: أن العقل كما دل على العلل في الأمور العقلية، فإنه يدل، أيضًا على العلل في الأمور الشرعية؛ لأن مناسبتها للأحكام عقلية مصلحية، فمن المعلوم أن الأحكام الشرعية تقوم على رعاية مصالح العباد: من جلب المنافع ودرء المفاسد،

---

[1] المغني 471/2 .
[2] المغني 84/9 .
[3] السابق 214/1 .
[4] السابق 571/9 .
[5] الروضة ، 1/ 144 .
[6] السابق 236/2

والعقل يدرك طلب تحصيلها وورود الشرع بها."([1]).وفي مقام الاستدلال على أن النهي يقتضي الفساد يقول: "أن النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به، أو بما يلازمه؛ لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح، إنما ينهى عن المفاسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق "([2])

القاعدة الثالثة : (ما يترتب على الحكم من جلب مصلحة أو درء مفسدة يصلح أن يكون علة للحكم).

ذكر ابن قدامة أن مسالك العلة ثلاثة ، هي : النص و الإجماع و الاستنباط .

وذكر أن الاستنباط ثلاثة أنواع ، أولها : المناسبة ، وقال في توضيحها: " أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة. ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة، كالسفر مع المشقة، بل متى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسبًا، كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فيدل ذلك على التعليل به، إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكمًا إلا لمصلحة. فإذا رأينا الحكم مفضيًا إلى مصلحة في محل، غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة، فيعلل بالوصف المشتمل عليها.."([3])

وقال أيضا : " والمشقة سبب الرخصة "([4])

ومن خلال مراجعة تعليلات ابن قدامة يتبن لنا أن غالب تعليلاته يراد بها ما يترتب على الحكم من جلب مصلحة أو درء مفسدة ، ومن الأمثلة الدالة على ذلك :

قوله: «لا يجوز النظر إلى الأمة لأن العلة في تحريم النظر الخوف من الفتنة»[5] .

وقوله: «ولأن العلة في تحريم الجمع بين الأختين إيقاع العداوة بين الأقارب وإفضاؤه إلى قطيعة الرحم المحرم ...» [6]

القاعدة الرابعة : (العلة من الأحكام غير معقولة المعنى الاختبار والابتلاء):

يقول في روضة الناظر : " يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله ، ليختبر طاعتهم ، كما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة 142]"(7).

([1])روضة الناظر 144/2

([2]) السابق 658/1

([3])روضة الناظر 226/2

([4]) روضة الناظر 512/1

([5]) المغني 501/9 .

([6]) المرجع السابق 523/9 .

([7]) روضة الناظر 217/1

المبحث الثاني

القواعد الخاصة بالمصالح

أولًا: تعريف المصلحة:

عرف أهل اللغة المصلحةَ بضدها، فقالوا: الصلاح ضد الفساد، والمصلحة واحدة المصالح، واستصلح نقيض استفسد[1] وأما تعريفها الاصطلاحي فقد عرَّفها ابن قدامة فقال: «المصلحة هي جلب نفع أو دفع ضر»[2] .

ثانيا : أقسام المصلحة عند ابن قدامة :

من خلال كلام ابن قدامة في المصالح يمكن تقسيم المصلحة إلى ثلاثة تقسيمات على النحو الآتي:

التقسيم الأول: باعتبار التغير والثبات، تنقسم إلى نوعين:

1- متغيرة: وهي التي تتغير حسب تغير الأزمان والبيئات والأشخاص، كالتعازير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وما شابه ذلك.

2- ثابتة: وهي المصالح الكلية العامة التي لا تتغير بتغير البيئات والأزمان والأشخاص، مثل: تحريم الظلم والقتل والسرقة والزنا والربا.([3])

التقسيم الثاني: باعتبار مقدار الحاجة إليها، تنقسم إلى:

1- ضرورية. 2- حاجية. 3- تحسينية[4].

التقسيم الثالث: بحسب اعتبار الشارع لها وعدم اعتباره ، تنقسم إلى:

1- معتبرة: وهي ما ثبت اعتبار الشارع لها بنص أو إجماع، أو هي التي ورد بخصوصها دليل معيَّن.

2- ملغاة: وهي ما خالفت مقتضى دليل شرعي، نص أو إجماع.

3- مرسلة: وهي التي لم يشهد لها نص خاص بالاعتبار ولا بالبطلان. ([5])

مثل: إلزام الناس بتوثيق العقود، وبخاصة عظيمة الخطر، مثل عقود الزواج ، وذلك لكثرة ما يقع من الجحود والإنكار، وما يترتب عليه من ظلم وضياع للحقوق.

ثالثا: قواعد المصلحة

القاعدة الأولى: المصلحة دليل شرعي ومصدر من مصادر التشريع :

([1]) لسان العرب ، والقاموس المحيط. مادة صلح .

([2]) شرح مختصر الروضة 204/3 .

(3) يفهم هذا التقسيم من خلال ما ذكره عندما تعرض لفعل عمر رضي الله عنه في وقف سواد العراق وعدم تقسيمه كما قسم الرسول ﷺ أرض خيبر حيث علل ذلك بالمصلحة فقال: «ووقف النبيﷺ خيبر كان في بدء الإسلام وشدة الحاجة فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض فكان ذلك هو الواجب» المغني 189/4

(4) انظر : روضة الناظر235/2.

([5]) روضة الناظر 518/1

من خلال الفروع الفقهية لابن قدامة يتبين لنا أنه يرى ان المصلحة مصدر من مصادر التشريع ،يقول في الاستدلال على جواز السُّفْتَجة: «والصحيح جوازه ؛**لأنه مصلحة لهما من غير ضرر بواحد منهما، والشرع لم يرد بتحريم المصالح التي لا مضرة فيها، بل بمشروعيتها»**[1] .

ويقول في بيان جواز المزارعة: «**الشارع لا ينهى عن المنافع وإنما ينهى عن المضار والمفاسد»**[2]

ويقول عن الشروط المقترنة بالعقد:«**وهذه الشروط فيها مصلحة العقد فلا ينبغي أن تؤثر في بطلانه»**[3].

من تطبيقات هذه القاعدة :

إذا أقرض لمنفعة دون أن يشترط:

قال ابن قدامة : «قال ابن أبي موسى[4]: لو قال: أقرضني ألفًا، وادفع إليَّ أرضك أزرعها بالثلث،كان خبيثًا، والأولى جواز ذلك ، إذا لم يكن مشروطًا ؛ لأن الحاجة داعية إليه ، والمستقرض إنما يقصد نفع نفسه، وإنما يحصل انتفاع المقرض ضمنًا ، فأشبه السُفتجة به ، وإيفاءه في بلد آخر، ولأنه مصلحة لهما جميعًا[5]

القاعدة الثانية : المقصد العام من جميع الشرائع تحقيق المصلحة:

يقول ابن قدامة في الاستدلال على العمل بشرع من قبلنا: «إن شرع الله تعالى الحكم في أمة يدل على تعلق المصلحة به، فإنه حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة ويدل على اعتبار الشرع له»[6].

القاعدة الثالثة : ما يكون الحاكم فيه مخيرا فإنه يجب عليه فعل الأصلح:

عندما تعرض لفعل عمر ﷺ في وقف سواد العراق وعدم تقسيمه كما قسم الرسول ﷺ أرض خيبر يعلل ذلك بالمصلحة فيقول: «ووقف النبي ﷺ خيبر كان في بدء الإسلام وشدة الحاجة فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض فكان ذلك هو الواجب»[7] .

وعند الاستدلال لرواية أن الإمام مخير بين قسمتها ووقفها، قال: «إذا ثبت هذا فإن الاختيار المفوض إلى الإمام اختيار مصلحة، لا اختيار تشهٍ، فيلزمه فعل ما يرى المصلحة فيه ولا يجوز له العدول عنه ..»[8] .

وكلام ابن قدامة هذا يدل على العمل بالمصلحة وتخصيص النص بها، والعمل بقاعدة تغير الأحكام بتغير الأحوال والمصالح.

القاعدة الرابعة :تخصيص النصوص والقواعد العامَّة وتقييدها بالمصلحة المعتبرة جائز:

([1]) السابق 437/6 ، والسُّفْتَجة هي أن يُقرِض مالًا لآخر، ويشترط عليه القضاء في بلدٍ آخر، فيستفيد أمن الطريق. وكرهها مالك والشافعي (المعونة 35/2؛ الحاوي 150/8) .

([2]) المغني 561/7 .

([3]) المغني 323/6 .

([4]) هو أحمد بن عيسى بن حسان المصري، المعروف بالتُسْتري، توفي سنة 243هـ . تهذيب الكمال 212/1 .

(5) المغني 440/6 .

(6) روضة الناظر 500/1

([7]) المغني 189/4 .

([8]) السابق 190/4 .

النصوص الكلية القطعية لا يمكن أن تتعارض مع مصلحة معتبرة بحال من الأحوال ؛ لأن هذه النصوص مبناها وأساسها على رعاية المصالح في المعاش وفي المعاد ، ولكن قد يقع تعارض بين نص جزئي ومصلحة معتبرة ، فإذا حدث ذلك فإن الذي تدل عليه قواعد الشريعة هو عدم إهمال المصلحة أو إلغائها ، بل دفع هذا التعارض بالجمع أو الترجيح ، ولا بأس بتخصيص النص بالمصلحة المعتبرة ([1])

وأما عن مضمون هذه القاعدة عند ابن قدامة فإنه يستفاد من قوله في معرض بيان دليل الإمام مالك على أنه لا تغريب على المرأة في حد الزنا .". وَالْعَامُّ يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ الْعَمَلِ بِعُمُومِهِ مُخَالَفَةُ مَفْهُومِهِ ، فَإِنَّهُ دَلَّ بِمَفْهُومِهِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى الزَّانِي أَكْثَرُ مِنْ الْعُقُوبَةِ الْمَذْكُورَةِ فِيهِ ، وَإِيجَابُ التَّغْرِيبِ عَلَى الْمَرْأَةِ يَلْزَمُ مِنْهُ الزِّيَادَةُ عَلَى ذَلِكَ ، وَفَوَاتُ حِكْمَتِهِ ؛ لِأَنَّ الْحَدَّ وَجَبَ زَجْرًا عَنْ الزِّنَا ، وَفِي تَغْرِيبِهَا إغْرَاءٌ بِهِ ، وَتَمْكِينٌ مِنْهُ ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ يُخَصَّصُ فِي حَقِّ الثَّيِّبِ بِإِسْقَاطِ الْجَلْدِ ، فِي قَوْلِ الْأَكْثَرِينَ ، فَتَخْصِيصُهُ هَاهُنَا أَوْلَى ...... وَقَوْلُ مَالِكٍ فِيمَا يَقَعُ لِي ، أَصَحُّ الْأَقْوَالِ وَأَعْدَلُهَا " ولم يعقب على ذلك فدل على قبوله.

ويستفاد أيضا من عمله بهذه القاعدة في كثير من الفروع الفقهية ، ومن النماذج الدالة على ذلك ما يلي :

من تطبيقات هذه القاعدة :

رجوع الأب فيما وهب لولده:

عن ابن عمر وابن عباس – رضي الله عنهم أجمعين– عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس لأحد أن يعطي عطية فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده»[2] . فهذا الحديث يدل على أن للأب أن يرجع فيما وهب ولده، وهذا مذهب الجمهور خلافًا لأصحاب الرأي[3].هذا ، وقد اشترط ابن قدامة لجواز رجوع الأب فيما وهب ولده شروطًا أربعة، أذكر منها الشرط الثالث؛ لأنه يدل على مدى مراعاتهم للمصلحة وتخصيص عموم الحديث بها وبقوله ﷺ : «لا ضرر ولا ضرار»[4] . يقول ابن قدامة: «الثالث: أن لا يتعلق بها (الهبة) رغبة لغير الولد، فإن تعلقت رغبة لغيره، مثل أن يهب ولده شيئًا فيرغب الناس في معاملته ، وأدانوه ديونًا ، أو رغبوا في مناكحته ، فزوجوه إن كان ذكرًا، أو تزوجت الأنثى لذلك ، فعن أحمد روايتان: أولاهما: ليس له الرجوع. قال أحمد في رواية أبي الحارث ، في الرجل يهب لابنه مالًا: فله الرجوع، إلا أن يكون غرَّ به قوم، فإن غرَّ به، فليس له أن يرجع فيها. وهذا مذهب مالك؛ لأنه تعلق به حق غير الابن، ففي الرجوع إبطال حقه، وقد قال ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»، وفي الرجوع ضرر، ولأن في هذا تحيُّلًا على إلحاق الضرر بالمسلمين، ولا يجوز التحيل على ذلك. والثانية: له الرجوع لعموم الخبر ..» [5]

([1]) للاطلاع على حكم تخصيص النصوص العامة بالمصلحة ، انظر : مراعاة مقاصد الشريعة في المذهب الحنبلي ص 70

(2) رواه أبو داود (كتاب البيوع– باب الرجوع في الهبة) ؛ والترمذي وحسَّنه (كتاب الهبة– باب ما جاء في كراهية الرجوع في الهبة)

(3) المغني 261/8 ؛ وانظر : مختصر القدوري 125؛ ورحمة الأمة ص 359 .

(4) أخرجه مالك (كتاب الأقضية– باب القضاء في المرفق) من حديث يحيى المازني مرسلًا، وأخرجه أحمد في مسنده 313/1، برقم (2867) ، وابن ماجه (كتاب الأحكام – باب من بنى في حقه ما يضُرُّ جاره) ؛ والحاكم 58/2 ، وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبيُّ ، وصحَّحه الألباني في الصحيحة برقم (250) .

(5) المغني 266/8 .

القاعدة الخامسة: (الشارع لا ينهى عن المصالح إنما ينهى عن المفاسد):

نص ابن قدامة على هذه القاعدة نصا صريحا ، ففي مقام الاستدلال على أن النهي يقتضي الفساد يقول: " النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به، أو بما يلازمه؛ لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح، إنما ينهى عن المفاسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق "([1])

ويقول في بيان جواز المزارعة: «الشارع لا ينهى عن المنافع وإنما ينهى عن المضار والمفاسِد»([2]) .

ويقول في الاستدلال على جواز السُّفْتَجة:

«والصحيح جوازه ؛ لأنه مصلحة لهما من غير ضرر بواحد منهما، والشرع لم يرد بتحريم المصالح التي لا مضرة فيها، بل بمشروعيتها»([3]) .

القاعدة السادسة:(الأحكام تتغير بتغير المصالح والأحوال):

يعمل ابن قدامة بقاعدة تغير الأحكام بتغير المصالح والأحوال ، ومما يدل على ذلك أنه عندما تعرض لفعل عمر ﷺ في وقف سواد العراق وعدم تقسيمه كما قسم الرسول ﷺ أرض خيبر، يعلل ذلك بتغير المصلحة ، فيقول: «ووقف النبي ﷺ خيبر كان في بدء الإسلام وشدة الحاجة فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض فكان ذلك هو الواجب»([4])

القاعدة السابعة : (يجب اختيار أعلى المصالح وتفويت أدناها عند التعارض):

من قواعد الفكر المقاصدي عند ابن قدامة ضرورة الموازنة بين المصالح عند التعارض واختيار المصلحة الأعلى، يقول في موضع الاستدلال لصحة إخراج أحد النقدين عن الآخر : " وإن توهمت هاهنا منفعة تفوت بذلك ، فهي يسيرة مغمورة فيما يحصل من النفع الظاهر ، ويندفع من الضرر والمشقة من الجانبين ، فلا يعتبر، والله أعلم"([5]).

ويقول في الاستدلال على أن النكاح في حق من له شهوة يأمن معها الوقوع في محذور أفضل من التفرغ للعبادة : «وهذا حث على النكاح شديد، ووعيد على تركه يقربه إلى الوجوب، والتخلي منه إلى التحريم... ولأن مصالح النكاح أكثر، فإنه يشتمل على تحصين الدين، وإحرازه، وتحصين المرأة وحفظها، والقيام بها، وإيجاد النسل، وتكثير الأمة، وتحقيق مباهاة النبي ﷺ وغير ذلك من المصالح الراجح أحدها على نفل العبادة، فمجموعها أولى»([6]).



([1]) روضة الناظر 658/1

([2]) المغني 561/7 .

([3]) السابق 437/6 ، والسُّفْتَجة هي أن يُقرِض مالًا لآخر، ويشترط عليه القضاء في بلدٍ آخر، فيستفيد أمن الطريق.

([4]) المغني 189/4 .

([5])المغني 218/4 و 2

([6]) المغني 342/9، 343.

المبحث الثالث

اعتبار مآلات الأفعال وقواعده

أولا :المراد باعتبار مآلات الأفعال :

اعتبار المآل معناه النظر إلى الآثار والنتائج والعواقب التي ينتهي إليها الفعل وتقديرها والحكم على الفعل بناء عليها بما يوافق مقاصد الشرع.

فالفعل قد يكون مشروعًا في ظاهره، ولكنه قد يترتب عليه مفسدة أو أمر غير مشروع، كما أن الفعل قد يكون مشروعا لجلب مصلحة أو درء مفسدة، ولكنه قد يكون له مآل خلاف ما شرع له كدفع مصلحة أو جلب مفسدة.

مثل تغيير المنكر باليد أو باللسان، فإنه مشروع لإزالة هذا المنكر، ولكنه قد يترتب عليه مفسدة أكبر من مفسدة ذلك المنكر، فيكون النظر في هذا المآل دافعًا إلى عدم إطلاق القول بالمشروعية.

والفعل قد يكون منهيًّا عنه لمفسدة قد تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن في بعض الحالات قد يؤدي إطلاق القول بالنهي عنه وعدم مشروعيته إلى مفسدة أكبر من المفسدة المنهي عن الفعل من أجلها، مثل بيع الغرر، فإنه منهي عنه لما قد يلحق البائع أو المشتري من غبن أو ظلم، ولكن تعميم النهي عنه في كل البيوع يؤدي إلى ضرر أكبر، وهو الامتناع عن كثير من المبيعات التي يشق الاحتراز فيها عن الغرر، مثل بيع الجوز واللوز، والخضر والفواكه التي تثمر في باطن الأرض.

فحاصل الأمر أنه على المجتهد أو المفتي أن يراعي عواقب الأفعال، ويقدر الآثار المترتبة عليها، وألا يكتفي بالنظر في ظاهر الفعل فقط، فيحكم بمشروعية الفعل في جميع الحالات، وتحت كل الظروف، وعليه كذلك ألا يقف عند ظاهر النهي فقط،فيحكم بعدم مشروعية الفعل في جميع الحالات. وألا يصدر الحكم بمقتضى الأصل دون اعتبار النتائج والآثار المترتبة على الحكم .

ثانيا: قواعد اعتبار المآلات عند ابن قدامة:

القاعدة الأولى : مآلات الأفعال معتبرة :

عند الاطلاع على فقه ابن قدامة نجد أنه يراعي مبدأ اعتبار المآلات ، ويحكم على الأمور بما يناسب عواقبها ، ولا يكتفي بالنظرة الظاهرة فقط ، وقد نص ابن قدامة على العمل بأصل اعتبار المآلات نصا صريحا فقال عند الحديث عن حكم البناء فوق الطريق العام : " **وما يفضي إلى الضرر في ثاني الحال ، يجب المنع منه في ابتدائه ، كما لو أراد بناء حائط مائل إلى الطريق يخشى وقوعه على من يمر فيها** "([1]) كما أنه نص في

([1]) المغني 32/7

أكثر من مناسبة على أن ما يفضي إلى الضرر يكون غير جائزا شرعا ، من ذلك قوله في الشفعة :" **فلا يشرع فيها ما يفضي إلى الضرر**"([1])

من تطبيقات هذه القاعدة :

1-من فاتته الجمعة في جماعة لا يصليها ظهرا جماعة في المسجد :

قال ابن قدامة : " يكره لمن فاتته الجمعة أو لم يكن من أهلها أن يصلي الظهر في جماعة؛ لأنه يفضي إلى أن ينسب إلى مخالفة الإمام والرغبة عن الصلاة معه([2]).

2- ظهور بعض أمارات الخير على ميت مشهور بالفسق:

«إن ظهرت أمارات الخير على ميت صالح، استحب إظهارها، ليكثر الترحم عليه،ويحصل الحث على مثل طريقته، والتشبه بجميل سيرته، وإن كان مشهوراً ببدعة أو فسق ينبغي أن يكتم ما يري عليه من أمارات الخير؛ لئلا يغتر المغتر بذلك، فيقتدي به في بدعته، وإن ظهرت عليه أمارات الشر لا بأس بإظهارها لتحذر طريقته»([3]).

3- بيع العصير لمن يتخذه خمرا وبيع السلاح في الفتنة:

«بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمراً محرَّمٌ ، وكذلك لا يحل بيع السلاح في الفتنة والبيع باطل؛ لأنه يفضي إلى مفسدة كبيرة، وكذلك بيعه لأهل الحرب أو لقطاع الطريق، وهكذا في كل بيع قصد به الحرام». ([4])

4- البناء فوق الطريق العام :

" ولا يجوز أن يجعل عليها (الطريق) ساباطا ، وهو المستوفي لهواء الطريق كله على حائطين، سواء كان الحائطان ملكه أو لم يكونا ، وسواء أذن الإمام في ذلك أو لم يأذن... فإنه يظلم الطريق ، ويسد الضوء ، وربما سقط على المارة ، أو سقط منه شيء ، وقد تعلو الأرض بمرور الزمان ، فيصدم رءوس الناس ، ويمنع مرور الدواب بالأحمال ، ويقطع الطريق إلا على الماشي ، وقد رأينا مثل هذا كثيرا ، وما يفضي إلى الضرر في ثاني الحال ، يجب المنع منه في ابتدائه ، كما لو أراد بناء حائط مائل إلى الطريق يخشى وقوعه على من يمر فيها "([5])

القاعدة الثانية : التصرف المشروع في أصله إذا أدى إلى ارتكاب محرم أو إسقاط واجب فهو باطل ومحرم:

قال ابن قدامة:« والحيل كلها محرمة... وهو أن يظهر عقدا مباحا يريد به محرما، مخادعة وتوسلا إلى فعل ما حرم الله، واستباحة محظوراته، أو إسقاط واجب، أو دفع حق، ونحو ذلك»([6]).

([1]) السابق 484/7

([2]) السابق224/3 .

([3]) المغني 372/3 .

([4]) المغني 317/6: 319 .

([5]) السابق 32/7

([6]) المغني 116/6

ومن تطبيقات هذه القاعدة :

بطلان نكاح المحلل[1]، وبطلان بيع العينة[2] ،وعدم جواز التحيل لإسقاط الشفعة[3] ، وإبطال كل الحيل التي تؤدي إلى إسقاط الزكاة كهبة جزء من النصاب أو بيعه قبل الحول أو اتخاذ الحلي وسيلة لإسقاط الزكاة[4].

القاعدة الثالثة : للوسائل حكم المقاصد :

يقرر ابن قدامة أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد ، يقول في ذلك : « إن كان العبد ممن يخاف عليه المضي إلى دار الحرب والرجوع عن دين الإسلام، أو يخاف عليه الفساد وإن غلب على الظن إفضاؤه إلى هذا كان محرمًا؛ **لأن التوسل إلى الحرام حرام...**»[5].



المبحث الرابع

القواعد الخاصة بمقاصد الأفعال وحقائقها

القاعدة الأولى : (الأمور بمقاصدها) :

الأصل في هذه القاعدة قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات "ومعنى هذه القاعدة أن النية والمقصد من العمل يؤثران فيه من حيث الصحة والبطلان أو الاعتبار وعدم الاعتبار، وقد نص ابن قدامة على هذه القاعدة وعمل بها ،ومن النماذج الدالة على ذلك أنه يرى أن من فعل أمرا من الأمور التي تسقط الشفعة – مثل أن يهب الشقص للمشتري ويهب المشتري له الثمن –بدون قصد التحيل لإسقاط الشفعة ،فإنها تسقط ، وإن فعل ذلك بقصد التحيل فإنها لا تسقط . يقول في ذلك: "ومعنى الحيلة أن يظهروا في البيع شيئا لا يؤخذ بالشفعة معه ، ويتواطؤون في الباطن على خلافه ، مثل أن يشتري شقصا يساوي عشرة دنانير بألف درهم ، ثم يقضيه عنها عشرة دنانير ، أو يشتريه بمائة دينار ، ويقضيه عنها مائة درهم ..،أو يهب الشقص للمشتري ، ويهب المشتري له الثمن.... ، وأشباه هذا .فهذا كله إذا وقع من غير تحيل سقطت الشفعة .وإن تحيلا به على إسقاط الشفعة ، لم تسقط " إلى أن قال:

" ولأن الشفعة وضعت لدفع الضرر، فلو سقطت بالتحيل ، للحق الضرر ، فلم تسقط ، كما لو أسقطها المشتري بالبيع والوقف .وفارق ما لم يقصد به التحيل ، لأنه لا خداع فيه ، ولا قصد به إبطال حق ، والأعمال بالنيات "([6]).

([1]) المغني 260/6

([2]) المغني 260/6 .

([3]) السابق 485/7 .

([4]) السابق 222/4 .

([5]) المغني 345/14

([6]) انظر: المغني 260/6

القاعدة الثانية : العبرة بالمقاصد والمعاني لا الألفاظ والمباني :

لقد نص ابن قدامة على هذه القاعدة المهمّة في أكثر من موضع وعمل بها، من ذلك:

1- يقول فيما تصح به المضاربة: «إذا ثبت هذا فإنها تنعقد بلفظ المضاربة والقِراض ؛ لأنهما لفظان موضوعان لها، أو بما يؤدي معناها؛ لأن المقصود المعنى، فجاز بما دلَّ عليه، كلفظ التمليك في البيع»[1].

2- ويقول فيما تصح به المساقاة: «وتصح المساقاة بلفظ المساقاة، وما يؤدي معناها من الألفاظ ، نحو عاملتك، وفالحتك... ؛ لأن القصد المعنى ، فإن أتى به بأي لفظ دلَّ عليه ،صحّ كالبيع»[2].

القاعدة الثالثة :المقاصد ثابتة والوسائل متغيرة:

هذه القاعدة من القواعد المهمة التي يرتكز عليها الفكر المقاصدي ، ويهتدي بها في نظره وفقهه ،مع ما ينبغي من التمييز بين المقاصد والوسائل و وضع كل منهما في موضعه، وإعطاء كل منهما منزلته ووظيفته .

فالمقاصد هي الغايات التي تطلب لذاتها ، أما الوسائل فهي الأسباب والطرق الموصلة إلى الغايات ، فهي ما يطلب أو يستخدم لا لذاته بل لتحصيل الغايات .

فالأوامر الشرعية منها ما يكون مصلحة في ذاته أو مشتملا على مصلحة راجحة فتكون هذه الأوامر مقصودة ومطلوبة لذاتها ، مثل الأمر بالصلاة والزكاة... ونحو ذلك من العبادات.

ومنها ما لا يكون مصلحة في نفسه وليس مشتملا على مصلحة ، وإنما هو وسيلة إلى مصلحة مقصودة ، فيكون هذا الفعل المأمور به مطلوبا لأجل هذه المصلحة. مثل الأمر بالسعي إلى المسجد لصلاة الجمعة.

والنواهي الشرعية أيضا منها ما يكون هو نفسه مفسدة أو مشتملا على مفسدة ، فيكون هذا الفعل المنهي عنه مقصودا لذاته أي مذموما ومطلوبا تركه لذاته ، مثل النهي عن الشرك والقتل والظلم ....ونحو ذلك

ومنها ما لا يكون مفسدة في ذاته ولا مشتملا على مفسدة ، ولكنه وسيلة إلى مفسدة يقصد اجتنابها ، مثل: النهي عن سب آلهة الكفار ، والنهي عن البيع بعد النداء يوم الجمعة... وغير ذلك.

" ولهذا وجب القول بأولوية المقاصد على الوسائل ، بحيث تكون العناية بالمقاصد أكثر منها بالوسائل ويكون التساهل والمرونة في الوسائل أكثر مما يمكن أن يكون في المقاصد ، ويكون التغيير والاستبدال في الوسائل لا في المقاصد ، فالمقاصد ثابتة والوسائل قابلة للتغيير والتكييف "([3]) .

من تطبيقات هذه القاعدة في فقه ابن قدامة :

كان الإمام ابن قدامة على وعي كبير بهذه القاعدة، فكان يرى أن المقاصد ثابتة والوسائل قد تتغير أو تتبدل و أن المهم هو المقصد أو الهدف الدائم الذي تسعى الوسائل إلى تحقيقه، ولا بأس أن تتغير الوسيلة إذا تحقق المقصد. ومما يؤكد ذلك من فقهه ما يأتي:

1-الاستنجاء بغير الماء والحجارة :

([1]) المغني 134/7 .

([2]) السابق 538/7 .

([3])قواعد الفكر المقاصدي ص83

يرى ابن قدامة أن المقصد من الاستنجاء أو الاستجمار هو إزالة النجاسة ، لذلك يرى جواز الاستنجاء و الاستجمار بكل ما ينقي ولو كان غير الماء والحجارة اللذان وردا في السنة ، حيث يقول في الاستدلال لذلك:" ولأنه متى ورد النص بشيء لمعنى معقول ، وجب تعديته إلى ما وجد فيه المعنى ، والمعنى هاهنا إزالة عين النجاسة ، وهذا يحصل بغير الأحجار، كحصوله بها" ويقول أيضا:" ولا بد أن يكون ما يستجمر به منقيا ؛ لأن الإنقاء مشترط في الاستجمار ، فأما الزلج كالزجاج والفحم الرخو وشبههما مما لا ينقي ، فلا يجزئ ؛ لأنه لا يحصل منه المقصود "([1])

2-الاستياك بغير السواك:

يرى ابن قدامة أن تطهير الفم هو المقصد المطلوب ، وأن السواك وسيلة لتحصيل هذا المقصد ، لذلك لا بأس من استخدام وسيلة أخرى غيره يتحقق بها هذا المقصد وتكون إصابة السنة بقدر ما يتحقق من المقصد المطلوب وليس باستخدام وسيلة محددة ،يقول في ذلك : «وإن استاك بأصبعه أو خرقة، فقد قيل لا يصيب السنة ؛ لأن الشرع لم يرد به، ولا يحصل الإنقاء به حصوله بالعود، والصحيح أنه يصيب بقدر ما يحصل من الإنقاء، ولا يترك القليل من السنة للعجز عن كثيرها»[(2)].

وهذا نظر مقاصدي عميق، فهو يرى أن إصابة السنة والامتثال لا يكون بمجرد التطبيق الظاهري أو الشكلي للأمر، وإنما يكون بقدر ما يتحقق من المقصد، كما يؤكد أن المهم هو تحقيق المقصد لا تطبيق الوسيلة.

3- صحة البيع بدون إيجاب وقبول:

أبطل بعض الفقهاء بيع المعاطاة [(3)] لعدم اشتماله على الإيجاب والقبول، ولكن أجازه الحنابلة، واستدل لجوازه ابن قدامة فقال: «ولأن الإيجاب والقبول إنما يرادان للدلالة على التراضي فإذا وجد ما يدل عليهما من المساومة والتعاطي قام مقامهما وأجزأ عنهما لعدم التعبد فيه»[(4)]. فابن قدامة هنا يذكر أن الإيجاب والقبول مجرد وسيلة للدلالة على التراضي ، وليسا أمرًا تعبديًّا يرادان لذاتهما. وأن المقصد المطلوب هو التراضي ، فيجوز البيع بكل ما دل عليه ، وهذا يعني أن المقاصد ثابتة والوسائل تقبل التغيير.



([1]) المغني 1/ 213

([2]) المغني 137/1 .

([3]) بيع المعاطاة: هو البيع الذي يتم بدون إيجاب ولا قبول. انظر المغني 7/6 .

(4) المغني 9/6 .

المبحث الخامس

القواعد الخاصة بالتيسير ورفع الحرج

1- القاعدة الأولى: عدم التكليف بما لا يطاق :

ذكر ابن قدامة أن من شروط الفعل المكلف به : أن يكون ممكنا ([1])

ويرى أنه ليس على المزكّي أن يعطي من زكاته كل الأصناف المستحقين للزكاة ، وإنما عليه ألا يجاوزهم ، يقول في ذلك:«.. وهذا هو اللائق بحكمة الشرع وحسنه؛ إذ غير جائز أن يكلف الله سبحانه من وجبت عليه شاة ، أو صاع من البُرّ ، أو نصف مثقال ، أو خمسة دراهم، دفعها إلى ثمانية عشر نفسًا، أو أحد و عشرين ، أو أربعة وعشرين نفسًا، من ثمانية أصناف ، لكل ثلاثة منهم ثمنها. والغالب تعذُّر وجودهم في الإقليم العظيم.. فكيف يكلف الله سبحانه وتعالى كل من وجبت عليه زكاة جمعهم وإعطاءهم، وهو سبحانه القائل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:78] ، وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] ، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286] . وأظن من قال بوجوب دفعها على هذا الوجه إنما يقوله بلسانه ولا يفعله ، ولا يقدر على فعله..»[2] .

القاعدة الثانية : المشقة تجلب التيسير:

لقد توسع ابن قدامة كثيرا في العمل بهذه القاعدة الشرعية العظيمة ، ومن النماذج الدالة على ذلك ما يأتي :

1- الرخصة في ترك صلاة الجماعة والجمعة:

لقد توسع ابن قدامة في الأعذار التي ترخص في ترك صلاة الجماعة، فذكر أنه يعذر في تركها بالمرض والخوف، وذكر أن الخوف ثلاثة أنواع:

الأول: الخوف على نفسه ؛ مثل أن يخاف سلطانًا ، أو عدوًّا أو لصًّا أو سبعًا... أو فوات رفقته في السفر، أو يخاف غلبة النعاس، والخوف من تطويل الإمام كثيرا.

الثاني: الخوف على ماله ؛ كأن يخاف على بهيمته من لص ، أو سبع ، أو يكون له خبز في التنور، أو طبيخ على النار يخاف تلفها بذهابه .

الثالث: الخوف على ولده وأهله أن يضيعوا، أو يكون ولده ضائعًا فيرجو وجوده في تلك الحال، أو يخاف موت قريبه ولا يشهده. قال ابن قدامة بعد ذكر هذه الأعذار وغيرها: «فهذا كله عذر في ترك الجمعة والجماعة.. ولأن النبي ﷺ لما رخص في ترك الجماعة عند حضور العشاء والحاجة إلى الخلاء ، كان تنبيهًا على جواز تركها، بما ذكرناه كله؛ لأنه أعظم ضررًا»[3].

2- مفارقة الإمام وإتمام الصلاة منفردًا للعذر:

([1]) انظر : روضة الناظر 174/1

([2]) المغني 333/9، 334.

([3]) السابق 380/3 .

يقول ابن قدامة: «وإن أحرم مأمومًا، ثم نوى مفارقة الإمام ، وإتمامها منفردًا لعذر، جاز... والأعذار التي يخرج لأجلها مثل المشقة بتطويل الإمام أو المرض أو خشية غلبة النعاس ، أو شيء يفسد صلاته، أو خوف فوات مال أو تلفه ، أو فوات رفقته...»[1].

القاعدة الثالثة: ما لا يمكن التحرز منه يعفى عنه:

يشهد لهذه القاعدة من نصوص الشرع حديث : " إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ بِالطُّرُقَاتِ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بُدٌّ نَتَحَدَّثُ فِيهَا فَقَالَ إِذْ أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ قَالُوا وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ غَضُّ الْبَصَرِ وَكَفُّ الْأَذَى وَرَدُّ السَّلَامِ وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنْ الْمُنْكَرِ"([2])

وهذه القاعدة من القواعد التي نص عليها ابن قدامة نصا صريحا، ومن النماذج الدالة على ذلك ما يأتي :

1-ما يخالط الماء مما لا يمكن التحرز منه :

يقول ابن قدامة: "ما لا يمكن التحرز منه ، كالطحلب والخز وسائر ما ينبت في الماء ، وكذلك ورق الشجر الذي يسقط في الماء، أو تحمله الريح فتلقيه فيه ، وما تجذبه السيول من العيدان والتبن ونحوه ، فتلقيه في الماء ، وما هو في قرار الماء كالكبريت والقار وغيرهما ، إذا جرى عليه الماء فتغير به ، أو كان في الأرض التي يقف فيها الماء .

فهذا كله يعفى عنه ؛ لأنه يشق التحرز منه ، فإن أخذ شيء من ذلك وألقي في الماء وغيره كان حكمه حكم ما أمكن التحرز منه ، من الزعفران ونحوه ؛ لأن الاحتراز منه ممكن ."([3])

2- العفو عن اليسير(4) من النجاسات التي يشق التحرز منها:

قال في المغني: «ويعفى عن يسير دم الحيض ...» وروي عنه – أي الإمام أحمد- في المذي أنه قال: يغسل ما أصاب الثوب منه إلا أن يكون يسيراً... ولأنه يخرج من الشباب كثيراً؛ فيشق التحرز منه، فعفي عن يسيره كالدم. وكذلك المني إذا قلنا بنجاسته.. » وروي عن أحمد أيضًا أنه يعفى عن ريق البغل والحمار وعرقهما إذا كان يسيراً ...لأنه يشق التحرز منه. قال أحمد: من يسلم من هذا ممن يركب الحمير ! وكذلك بول ما يؤكل لحمه ، إن قلنا بنجاسته؛ لأنه يشق التحرز منه لكثرته»[5] .

3-بول الخفاش ونحوه :

" وكذلك الخفاش ؛ لأنه يشق التحرز منه ، فإنه في المساجد يكثر ، فلو لم يعف عن يسيره لم يقر في المساجد .

([1]) السابق 75/3 .

([2]) رواه مسلم (كتاب اللباس والزينة – باب النهي عن الجلوس في الطرقات)

([3]) المغني22/1

(4) حد اليسير مالا يفحش في النظر أو القلب ، والمرجع في ذلك إلى العادة والعرف. المغني 288/2 .

(5) المغني 485/2، 486 .

وكذلك بول ما يؤكل لحمه ، إن قلنا بنجاسته ؛ لأنه يشق التحرز منه لكثرته ."([1])

4-السوم لا يزول بالعلف اليسير :

" ولأن العلف اليسير لا يمكن التحرز منه فاعتباره في جميع الحول يسقط الزكاة بالكلية ، سيما عند من يسوغ له الفرار"([2])

5-ابتلاع الريق لا يفطر :

" وما لا يمكن التحرز منه، كابتلاع الريق لا يفطره ،لأن اتقاء ذلك يشق ، فأشبه غبار الطريق ، وغربلة الدقيق ."([3])

القاعدة الرابعة :(الحاجة تنزل منزلة الضرورة):

من النماذج الدالة على العمل بهذه القاعدة :

1- إذا أقرض لمنفعة دون أن يشترط:

قال ابن قدامة : «قال ابن أبي موسى[4]: لو قال: أقرضني ألفًا، وادفع إليَّ أرضك أزرعها بالثلث، كان خبيثًا، والأولى جواز ذلك ، إذا لم يكن مشروطًا ؛ لأن الحاجة داعية إليه ، والمستقرض إنما يقصد نفع نفسه، وإنما يحصل انتفاع المقرض ضمنًا ، فأشبه السُفتجة به ، وإيفاءه في بلد آخر، ولأنه مصلحة لهما جميعًا[5].

2-القراءة من المصحف في صلاة القيام:

رجح ابن قدامة جواز القراءة من المصحف في صلاة القيام ،وكان مما استدل به الحاجة إلى سماع القرآن.([6])

4- الأخذ من شجر المدينة وحشائشها:

يقول ابن قدامة: «يجوز أن يؤخذ من شجر حرم المدينة ما تدعو الحاجة إليه للعلف... ولأن المدينة يقرب منها شجر وزروع فلو منعنا من احتشاشها مع الحاجة أفضى إلى الضرر»[7].

5- أجر الحجام:

قال في المغني: «ويجوز أن يستأجر حجّامًا ليحجمه، وأجره مباح.. ولأنها منفعة مباحة.. فجاز الاستئجار عليها، كالبناء والخياطة؛ ولأن بالناس حاجة إليها، ولا تجد كل أحد متبرِّعًا بها»[8].

---

(1) السابق 486/2

(2) السابق 13/4

(3) السابق 354/4

(4) هو أحمد بن عيسى بن حسان المصري، المعروف بالتُسْتري، توفي سنة 243هـ . تهذيب الكمال 212/1 .

(5) المغني 440/6 .

(6) السابق

(7) السابق 193/5 .

(8) المغني 118/8، 119

المبحث السادس

القواعد الخاصة بالضرر

القاعدة الأولى: (الواجب يسقط بالخوف على النفس أو العرض أو المال) :

مما يدل على عمل ابن قدامة بهذه القاعدة ، قوله : "وإن أسلم رجل كبير فخاف على نفسه من الختان سقط عنه ؛ لأن الغسل والوضوء وغيرهما يسقط إذا خاف على نفسه منه"([1]).ويدل عليها أيضا ما ذكرته آنفا من أنه يرى جواز ترك صلاة الجماعة من أجل الخوف على النفس أو العرض أو المال.

القاعدة الثانية : (لا ضرر ولا ضرار): ومن نماذج العمل بهذه القاعدة :

1-جواز التيمم خوف الضرر:

يقول ابن قدامة : "وظاهر المذهب : أنه يباح له التيمم إذا خاف زيادة المرض ، أو تباطؤ البرء ، أو خاف شيئا فاحشا ، أو ألما غير محتمل .وهذا مذهب أبي حنيفة، والقول الثاني للشافعي .وهو الصحيح ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر﴾ ولأنه يجوز له التيمم إذا خاف ذهاب شيء من ماله ، أو ضررا في نفسه؛ من لص ، أو سبع ، أو لم يجد الماء إلا بزيادة على ثمن مثله كثيرة ؛ فلأن يجوز هاهنا أولى"([2])

2-لا يجوز تملك المنافع العامة :

قال في المغني : " وجملة ذلك ، أن المعادن الظاهرة وهي التي يوصل إلى ما فيها من غير مؤنة ، ينتابها الناس، وينتفعون بها ، كالملح ، والماء ، والكبريت ، والقير ، والمومياء ، والنفط ، والكحل ، والبرام ، والياقوت ، ومقاطع الطين ، وأشباه ذلك ، لا تملك بالإحياء ، ولا يجوز إقطاعها لأحد من الناس ، ولا احتجازها دون المسلمين ؛ لأن فيه ضررا بالمسلمين ، وتضييقا عليهم "([3])

3-ترك الجماع بدون عذر يعد إيلاء :

يرى الحنابلة أن من ترك الجماع بدون عذر كان موليًا، وتضرب له مدة ويستدل ابن قدامة لذلك الرأي بوقوع الضرر على المرأة فيقول : «لأن حكم الإيلاء شرع لدفع حاجة المرأة ، وإزالة الضرر عنها، وضررها لا يختلف بالإيلاء وعدمه..»[(4)].

القاعدة الثالثة: (اختيار أخف الضررين إذا لم يمكن دفعهما):من نماذج العمل بهذه القاعدة :

1-سفر المرأة وحدها :

إذا تخلصت الأسيرة من الكفار ولم يكن معها أحد ، فإنها تقع بين ضررين ، أحدهما : البقاء عند الكفار ، والثاني : السفر وحدها. ويرى ابن قدامة أن عليها أن تختار أخف الضررين ، وهو السفر وحدها ، يقول في ذلك:

([1]) المغني 115/1

([2]) المغني 336/4

([3]) السابق 154/8

([4]) السابق11/ 53 .

"وأما الأسيرة إذا تخلصت من أيدي الكفار ، فإن سفرها سفر ضرورة ، لا يقاس عليه حالة الاختيار ، ولذلك تخرج فيه وحدها ؛ ولأنها تدفع ضررا متيقنا بتحمل الضرر المتوهم "([1])

2- المرأة إذا ماتت وفي بطنها ولد يتحرك:

ذهب أكثر الحنابلة – وخاصة المتقدمين- إلى أن المرأة إذا ماتت وفي بطنها ولد يتحرك لا يشق بطنها، وإنما تدخل القوابل أيديهن في فرجها ويخرجن الولد إن علمت حياته بحركته، وإن خرج بعضه حيًا شق للباقي[(2)].

وحجتهم في ذلك أن هذا الولد لا يعيش عادة، ولا يتحقق أنه يحيا، فلا يجوز هتك حرمة متيقنة لأمر موهوم، وقد قال ﷺ: «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي»[(3)] واعتبروا أن شق البطن مثلة والمثلة حرام.

هذا وقد قال ابن قدامة بعد أن قرر أن ما سبق هو المذهب: «ويحتمل أن يشق بطن الأم، إن غلب على الظن أن الجنين يحيا»[(4)]

3- شق بطن الميت من أجل المال:

قال في المغني: «وإن بلع الميت مالًا، لم يخل من أن يكون له أو لغيره، فإن كان له لم يشق بطنه، لأنه استهلكه في حياته، ويحتمل أنه إن كان يسيراً ترك، وإن كثرت قيمته، شق بطنه وأخرج، لأن فيه حفظ المال عن الضياع، ونفع الورثة الذين تعلق حقهم بماله بمرضه، وإن كان المال لغيره، وابتلعه بإذنه، فهو كماله، وإن بلعه غصبًا ففيه وجهان: أحدهما: لا يشق بطنه، ويغرم من تركته..والثاني: يشق إن كان كثيراً، لأن فيه دفع الضرر عن المالك برد ماله إليه، وعن الميت بإبراء ذمته، وعن الورثة بحفظ التركة لهم...» [(5)].

القاعدة الرابعة :(الضرر لا يزال بمثله):

نص ابن قدامة على هذه القاعدة نصا صريحا في كثير من المسائل ، أذكر منها على سبيل المثال ما يأتي :

1- لا يأخذ بالشفعة من لا يقدر على الثمن :

قال في المغني : "ولا يأخذ بالشفعة من لا يقدر على الثمن ؛ لأن في أخذه بدون دفع الثمن إضرارا بالمشتري، ولا يزال الضرر بالضرر . " ([6])

2- إجبار الجار على بناء الجدار المشترك إذا انهدم:

إذا كان بين اثنين حائط ، فانهدم ،وامتنع أحد الشريكين عن البناء ، فهل يجبر عليه أم لا ؟

اختار ابن قدامة عدم الإجبار ، وأجاب عن استدلال من قال بالإجبار بأن ترك الإجبار ضرر، فقال :

([1]) السابق 32/5

([2]) المغني 497/3.

([3]) سبق تخريجه .

([4]) المغني 497/3.

([5]) المغني 498/3، 499، وانظر: الإنصاف 528/2، وكشاف القناع 146/2.

([6]) المغني 483/7

"…. ولا نسلم أن في تركه إضرارا ، فإن الضرر إنما حصل بانهدامه ، وإنما ترك البناء ترك لما يحصل النفع به ، وهذا لا يمنع الإنسان منه ، بدليل حالة الابتداء ، وإن سلمنا أنه إضرار ، **لكن في الإجبار إضرار ، ولا يزال الضرر بالضرر** ، وقد يكون الممتنع لا نفع له في الحائط ، أو يكون الضرر عليه أكثر من النفع ، أو يكون معسرا ليس معه ما يبني به ، فيكلف الغرامة مع عجزه عنها"([1]) .

خاتمة

بعد هذه الدراسة حول فقه ابن قدامة ، فإن البحث قد توصل إلى النتائج الآتية :

1- إن علم مقاصد الشريعة أهم العلوم الشرعية ،فمقاصد الشريعة قبلة المجتهدين من توجه إلى جهة منها أصاب الحق ، والمقاصد روح الأعمال وجوهرها ، وإن جل الفتاوى والآراء التي تخالف روح الشرع ومقاصده وسماته سببها إغفال مقاصد الشريعة.

2-الفكر المقاصدي هو الفكر الذي يعمل بمقاصد الشريعة ويراعي قواعد المقاصد وسماتها في التنظير والتطبيق.

3-من العلماء الذين يظهر في فقههم الفكر المقاصدي بقواعده وسماته بوضوح العلامة شيخ الإسلام ابن قدامة المقدسي رحمه الله ، فقد كان من العلماء المجتهدين الذين تميزوا بسعة العلم والأفق وعمق الفكر والنظر.

4-إن أول قواعد الفكر المقاصدي وأهم ركائزه قضية تعليل الأحكام ،والإيمان بأن جميع نصوص الشريعة وأحكامها معللة بحكم ومعان وغايات نبيلة ،فأما العبادات فهي معلّلة جملة بذكر الله وتعظيمه والخضوع والتذلّلِ له سبحانه وتعالى، كما أنها تشتمل على تعليلات جزئية. ومع ذلك فهي حق الله تعالى، ولا تعرف إلا من جهته، والمعول فيها على النصوص، ولا تعارض بالرأي أو المصلحة.وأما المعاملات، فإنها معللة برعاية المصالح جملة وتفصيلاً ، وهذا هو الأصل فيها.

ومن قواعد تعليل الأحكام عند ابن قدامة ما يأتي :

أ- إذا أمكن تعليل الحكم تعين تعليله.

ب- أحكام الشريعة معللة في الجملة برعاية المصالح.

ج-ما يترتب على الحكم من جلب مصلحة أو درء مفسدة يصلح أن يكون علة للحكم .

د- العلة من الأحكام غير المعقولة المعنى الاختبار والابتلاء

5-للمصلحة منزلة عالية وأهمية بالغة في الشريعة،وقد راعى ذلك ابن قدامة في فقهه ، ومن قواعد المصلحة عنده ما يأتي :

أ- المصلحة دليل شرعي ومصدر من مصادر التشريع .

([1]) المغني 45/7

ب-المقصد العام من جميع الشرائع تحقيق المصلحة.

ج- ما يكون الحاكم فيه مخيرا فإنه يجب عليه فعل الأصلح.

د- تخصيص النصوص والقواعد العامّة وتقييدها بالمصلحة المعتبرة جائز.

6- ومن أساسيات الفكر المقاصدي عند ابن قدامة أنه كان يرى ضرورة النظر في مآلات الأفعال ومراعاتها وسد الذرائع وإبطال الحيل التي تخالف مقاصد الشرع الحنيف.ومن قواعد هذا الأصل ما يأتي:

أ- مآلات الأفعال معتبرة.

ب-التصرف المشروع في أصله إذا أدى إلى ارتكاب محرم أو إسقاط واجب فهو باطل ومحرم.

ج-للوسائل حكم المقاصد.

7- ومن قواعد مقاصد الأفعال وحقائقها عند ابن قدامة ما يأتي :

أ-الأمور بمقاصدها.

ب-العبرة بالمقاصد والمعاني لا الألفاظ والمباني.

ج-المقاصد ثابتة والوسائل متغيرة.

8- ومن قواعد التيسير ورفع الحرج عند ابن قدامة ما يأتي :

أ-عدم التكليف بما لا يطاق.

ب-المشقة تجلب التيسير.

ج-ما لا يمكن التحرز منه يعفى عنه.

د-الحاجة تنزل منزلة الضرورة.

9- ومن القواعد الخاصة بالضرر عند ابن قدامة ما يأتي :

أ-الواجب يسقط بالخوف على النفس أو العرض أو المال.

ب-لا ضرر ولا ضرار

ج-اختيار أخف الضررين إذا لم يمكن دفعهما.

د-الضرر لا يزال بمثله.

أهم المراجع والمصادر

•إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني (ت1420هـ) ، المكتب الإسلامي، 1985م .

•إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية (ت751 هـ)، دار الجيل ، بيروت.

•الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد، أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي (ت 885هـ) دار الكتب العلمية ، ط1، 1997م، تحقيق محمد حسن الشافعي.

•التعريفات، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ .

•الفروع ، للإمام شمس الدين محمد بن مفلح (ت 762هـ) ، وبذيله تصحيح الفروع لعلاء الدين المرداوي (ت 885هـ) ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م .

•الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، د. أحمد الريسوني، منشورات جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ، 1999م

•القاموس المحيط، مجد الدين الفيروز آبادي محمد بن يعقوب (ت 817هـ) ، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

*مراعاة مقاصد الشريعة في المذهب الحنبلي ، حماد محمد إبراهيم ، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، كلية دار العلوم، 2011 م

•المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ، دار المعرفة، بيروت، 1986م .

•المسند، أبو عبد الله الإمام أحمد بن محمد بن حنبل (ت 241هـ) ، القاهرة، 1313م .

•المعجم الكبير، الإمام الطبراني، ط2، تحقيق حمدي عبد المجيد، د. ط.

•المغني، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت620هـ) ، هجر ، القاهرة، ط2، 1992م ، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ، ود. عبد الفتاح محمد الحلو.

•المنتقى شرح الموطأ أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي (ت 494هـ) ، دار الكتاب العربي، ط4، 1984م

•الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، دار الفكر، القاهرة،د.

•الموطأ برواية الإمام يحي بن يحي الليثي ، الإمام مالك بن أنس (ت 179هـ) ، دار الكتب العلمية، بيروت.

•تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، د. محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، 1983م .

•روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت620هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، 2003م .

•سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ، بيروت، ط4، 1985م .

•سنن ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، المعارف، الرياض، ط1، 1417هـ .

•سنن أبي داود ، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275هـ) ، أولاد الشيخ، القاهرة، ط1، 2002، تحقيق رضوان جامع رضوان.

•سنن الترمذي : محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت 279هـ)، المعارف، الرياض، ط1، 1417هـ .

•سنن النسائي:أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت 303هـ)،دار المعارف، الرياض، ط1، 1417هـ

•شرح مختصر الروضة، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت 716هـ) ، الرسالة ، بيروت، ط4، 2003م ، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.

•صحيح البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت256هـ) ، دار الصفوة، القاهرة، ط1، 1992م .

•صحيح مسلم : مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، (ت 261هـ) ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة.

•قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت 660هـ) دار المعرفة ، بيروت.

•كشاف القناع عن متن الإقناع ، منصور بن يونس بن إدريس الباهوتي (ت1051هـ) ، دار الفكر ، بيروت، 1982م .

•لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت 711هـ) دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ



أثر المدونة في اختلاف المالكية

أ.مراد النشاط

باحث بمركز دكتوراه وحدة الاختلاف في العلوم الشرعية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن الطفيل -القنيطرة/المغرب

تقديم:

لقد عني الباحثون والدارسون اليوم في مجال البحث العلمي المتخصص في مجال الاختلاف الفقهي بدراسة أسباب الاختلاف بين فقهاء الإسلام عامة وبين علماء المذاهب الفقهية الأربعة خاصة، دون النظر في أسباب الاختلاف الفقهي داخل المذهب الواحد، وكأن علماء المذهب الواحد وفقهاءه لم يختلفوا أبدا، وأن قولهم دائما واحد لا يختلف ولا يتغير، وهذا غير صحيح. فالناظر في كتب المذهب المالكي مثلا سيجد أن أكثر مسائل الفقه فيه مختلف فيها بين علمائه بدءا بمالك وأصحابه في زمانهم، فضلا عمن جاء بعدهم من العلماء والفقهاء بمختلف طبقاتهم، وهذا هو الذي يفسر وجود مصطلحات فقهية مالكية خلافية بوفرة؛ من مثل الراجح والمشهور، ومجتهد الترجيح ومجتهد الفتوى... وغيرها كثير. كما يعد الاختلاف الفقهي المبكر بين المالكية أحد أهم عوامل نشأة المدارس الفقهية المالكية؛ كالمدرسة المدنية والمدرسة المصرية والمدرسة العراقية والمدرسة القيروانية المغربية التي آل إليها حفظ المذهب المالكي بعد زوال غيرها وموت رجالاتها.

ويمكن إجمال أسباب اختلاف المالكية[1] وإرجاعها إلى أصول عامة ألخصها على الشكل التالي:

- الاختلاف الراجع إلى إمام المذهب من مثل اختلاف قوله وتغير اجتهاده.
- الاختلاف الراجع إلى علماء المذهب بدءا بأصحاب مالك؛ كثرةَ عدد، وتنوع اهتمامات، واختلافَ تخصص؛ إذ منهم من غلب عليه الرأي والنظر كابن القاسم، ومنهم من غلب عليه الحديث والأثر كابن وهب.
- الاختلاف الراجع إلى أمهات المذهب ومصنفاته وما ترتب عنه من اختلاف في روايتها واختلافٍ في درايتها.

فهذه باختصار مجمل أصول أسباب الاختلاف داخل المذهب المالكي، وكل أصل تتفرع عنه أسباب تؤول إليه عند النظر والتأمل. ويهمنا هنا الأخيرُ منها وهو الاختلاف الراجع إلى أمهات المذهب المالكي ومصنفاته الفقهية، وسأختار من هذه المصنفات المدونة، محاولا بحول الله تجلية أثرها في اختلاف المالكية بشكل عام والفقهي منه بشكل خاص، لكن قبل ذلك لا بأس أولا من بيان منزلة هذا السفر العظيم والمصنف الكبير من مصنفات المذهب المالكي.

(1) هذا بالإضافة إلى الأسباب الأخرى العامة بين جميع المذاهب الفقهية، إنْ في الخلاف العالي وإن في الخلاف النازل، وذلك كالأسباب الراجعة إلى النص الشرعي ثبوتا ودلالة، وأيضا الراجعة إلى قواعد اللغة الخ.

المبحث الأول

مكانة المدونة في المذهب المالكي

تعد المدونة أجلّ كتب المالكية بعد الموطأ، ومن علماء المذهب من يقدمها عليه(1)، وهذا ما يفهم من قول الحطاب(2): "المدونة **أشرف** ما أُلّف في الفقه من الدواوين، **وهي أصل المذهب وعمدته**"(3). وممن عرف عنهم أيضا تقديم المدونة القاضي عبد الوهاب البغدادي، وعمدته في ذلك أن المدونة رواية ابن القاسم الذي انفرد بمالك ولم يخلط به غيره إلا في شيء يسير(4).

ويقول سحنون(5) مشيرا إلى قيمة المدونة العلمية مقارنة مع غيرها من كتب المالكية وأمهات المذهب الأخرى: "إنما المدونة من العلم بمنزلة أم القرآن من القرآن؛ تجزي في الصلاة عن غيرها، ولا يجزي غيرها عنها"، ويوضح سبب هذا التقديم وأثره في النقل نفسه فيقول: "أفرغ الرجال فيها عقولهم، وشرحوها وبينوها فما اعتكف أحد على المدونة ودراستها إلا عرف ذلك في ورعه، وزهده، وما عداها إلى غيرها إلا عرف ذلك فيه، ولو عاش عبد الرحمان(6) أمداً ما رأيتموني أبداً"(7).

كما يؤكد ابن رشد أن المدونة:" أصل علم المالكيين، وهي مقدَّمة على غيرها من الدواوين بعد موطأ مالك رحمه الله. ويروى أنه ما بعد كتاب الله كتابٌ أصحّ من موطأ مالك رحمه الله، ولا بعد الموطأ ديوان في الفقه أفيد

(1) ليس الغرض هنا التفضيل والترجيح بين الموطأ والمدونة، وأيهما يقدم على الآخر، فهذه مسألة خلافية، ولبسط المقال فيها مقام آخر، وسواء قدمت المدونة على الموطأ أم أخرت فإن ذلك لا ينقص من قدرها أو يحط من شأنها، فهي في كلا الحالتين مقدمة على ما سوى الموطأ.

(2) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني، المشهور بالحطاب، ولد يوم الثامن عشر من رمضان سنة 902هـ بمكة، الفقيه العلامة الحافظ النظار، أحد العلماء الكبار المحققين الأخيار، الشيخ الصالح الورع، المؤلف المحقق المطلع المتبحر في العلوم نقليها وعقليها، أحد أفاضل الأمة، له تآليف تدل على سعة حفظه وجودة نظره، من أجلّها شرحه على مختصر خليل الموسوم بمواهب الجليل، وتحرير الكلام في مسائل الالتزام لم يسبق إلى مثله، توفي في ربيع الثاني سنة 954 هـ انظر: "شجرة النور الزكية" (389/1-390) و"الفكر السامي" (319/2).

(3) "مواهب الجليل" (34/1).

(4) انظر: "ترتيب المدارك" لعياض (246/3).

(5) هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، يكنى أبو سعيد، وسحنون لقبه، أخذ العلم عن كبار أصحاب مالك كعلي بن زياد وابن القاسم وابن وهب وأشهب وغيرهم، اجتمع فيه الفقه البارع والورع الصادق والصرامة في الحق والزهادة في الدنيا، قال عنه ابن القاسم:" ما قدم إلينا من إفريقية مثل سحنون". انظر: "ترتيب المدارك" (45/4) "الفكر السامي" (117/2-118) "الديباج المذهب" (30/2-40).

(6) يعني ابن القاسم، وهو أبو عبد الله، عبد الرحمن بن القاسم العتقي، أشهر أصحاب الإمام مالك، الشيخ الصالح الحافظ الحجة الفقيه، أثبت الناس في مالك وأعلمهم بأقواله، صحبه عشرين سنة وتفقه به، لم يرو واحد عن مالك الموطأ أثبت منه، قال فيه الدارقطني: "هو من كبار المصريين وفقهائهم". مولده سنة 133 أو 128هـ، ومات في صفر سنة 191هـ. انظر: "ترتيب المدارك" (244/3) وما بعدها، "الفكر السامي" (516/1) وما بعدها، "شجرة النور الزكية" (88/1).

(7) انظر: "ترتيب المدارك" للقاضي عياض (300/3).

من المدونة. والمدونة هي عند أهل الفقه ككتاب سيبويه عند أهل النحو، وككتاب إقليدس عند أهل الحساب، وموضعها من الفقه موضع أم القرآن من الصلاة، تجزئ من غيرها ولا يجزئ غيرها منها"(1).

ولقد بلغ من تقديم متأخري شيوخ المالكية للمدونة وتعظيمهم لها أنهم كانوا إذا نُقلت لهم مسألة من غيرها عدّوه منهجا خطأً ومسلكا مردودا مخالفا للصواب، وإن كان المنقول موافقا لما فيها! فكيف إذا كان القول فيها خلاف ما في غيرها؟! من ذلك أنه قد اتفق أن حضر الأخوان الصفاقسيان(2) بتونس ذات مرة مجلس ابن عبد الرفيع(3) قاضي الجماعة، فسألهما عن مسألة، فأجابا عنها بنقل ذكراه عن البيان والتحصيل لابن رشد الجد، وتكلما عليها بكلام استحسنه الحاضرون، فلما خرجا من المجلس سئل القاضي ابن عبد الرفيع عنهما، فقال: ليس بفقيهين! فسئل لِمَ ذلك؟ فقال: ما أجابا به وإن كان صحيحا إلا أنهما **اعتمدا في النقل على غير المدونة في فرع مذكور فيها، ومرتكب هذا لا يعد عند المالكية فقيها**. وقد علل ابن عبد الرفيع موقفه هذا وحكمه عليهما وبين تقديمه للمدونة بقوله:" لأن المدونة أجل كتب المذهب من إملاء ابن القاسم أجل تلامذة مالك"(4).

وهذا الجواب من الإمام ابن عبد الرفيع يحدد أحد أسباب تبوؤ المدونة الصدارة في الفقه المالكي بعد الموطأ، ويبين لماذا صارت لها هذه المكانة الخاصة في نفوس المالكية، وهي أنها رواية ابن القاسم أجل من روى عن الإمام مالك وأثبتهم. غير أن هذا ليس السبب الوحيد؛ لوجود أسباب أخرى، فالمدونة لم تقدم فحسب لأنها رواية ابن القاسم، وإنما كذلك بفضل تداخل مجهودات أئمة آخرين كبار وتكامل أدوارهم في إخراجها، وإن كان ابن القاسم هو حلقة الوصل بينهم جميعا. ولقد تمخض هذا التداخل وتحقق من خلال مرور المدونة في تصنيفها بثلاث مراحل رئيسة(5)؛ الأولى: مع أسد بن الفرات(6) الذي أقنع عبد الرحمان بنَ القاسم بتنزيل آراء مالك على مسائل

---

(1) "المقدمات الممهدات" لابن رشد الجد، (44/1-45).

(2) إبراهيم بن محمد القيسي الصفاقسي الملقب ببرهان الدين وأخوه هو شمس الدين محمد الصفاقسي، انظر "الديباج المذهب" لابن فرحون (279/1-280) وما بعدها، وأيضا:" نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، لأحمد بابا التنبكتي (ص42) وما بعدها.

(3) هو إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع الربعي التونسي، قاضي القضاة بتونس، يكنى أبو إسحاق، علامة وقته ونادرة زمانه، الفقيه الأصولي المتفنن الفاضل العالم بالأحكام والنوازل، من مؤلفاته الرد على ابن حزم، واختصار أجوبة ابن رشد، والبديع في شرح التفريع لابن الجلاب، كان مولده سنة 637 هـ، وتوفي في رمضان سنة 733 هـ. انظر: "الفكر السامي" (281/2) "الديباج المذهب" (270/1-271) "شجرة النور الزكية" (296/1-297).

(4) انظر: "نيل الابتهاج بتطريز الديباج" لأحمد بابا التنبكتي (ص44).

(5) انظر في تتبع هذه المراحل وأهم أحداثها كتب التراجم التي تعرف بأسد بن الفرات وسحنون، كـ: "ترتيب المدارك" لعياض (296/3) و"رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم"، لأبي بكر عبد الله بن محمد المالكي (256/1). وانظر أيضا "المقدمات الممهدات" لابن رشد (44/1-45).

(6) هو أسد بن الفرات بن سنان، كنيته أبو عبد الله، النيسابوري الأصل التونسي الدار، سمع من مالك وتتلمذ عليه وعلى ابن القاسم وعنه روى الأسدية، كان مولده سنة 145هـ، تولى قضاء القيروان سنة 204هـ، وولي أمير الجيش الذي وجهه ابن الأغلب لغزو صقلية، فمات

الحنفية، هذه المسائل هي التي سبق أن أخذها أسد عن أبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة ورجع بها من رحلته إلى العراق، فكان أسد يسأل ابن القاسم وهو يجيبه بما يحفظ من رأي مالك، وما شك فيه ابن القاسم صدره بقوله: إخال وأحسب وأظن، فإذا لم يحفظ عن مالك قولا في مسألة ما أجابه برأيه هو واجتهادهِ على أصل قول إمامه، فاجتمع بذلك لأسد بن الفرات ما سُمّي بعدُ نسبة إليه بالأسدية، وبذلك تشكلت النواة الأولى للمدونة.

وفي المرحلة الثانية: أخذ سحنون الأسدية(1)، وذهب بها إلى ابن القاسم، فراجعها معه وكاشفه إياها "مكاشفة فقيه يفهم"(2)، ولعل هذه المكاشفة العلمية من مثل هذا الفقيه، أي سحنون، هي أحد أسباب رجوع ابن القاسم عن كثير من اجتهاداته التي سبق أن أخذها عنه أسد بن الفرات ودونها في أسديته، كما شكلت هذه المكاشفة أيضا مناسبة لتحرير ابن القاسم نقولاته ومروياته من جديد عن إمامه مالك؛ مما جعل العلماء يقبلون على مدونة سحنون ويطرحون الأسدية جانبا، لما طرأ عليها من تعديل وتغيير.

أما في المرحلة الثالثة والأخيرة: فقد تفرّغ فيها سحنون بعد رجوعه من عند ابن القاسم للمدونة تهذيبا وترتيبا وزيادة وحذفا وتنقيحا، إلا كتبا أدركته المنية قبل أن يبلغها، سميت بالمختلطة لاختلاط مسائلها، وليفرّق ما بينها وبين ما دوّن منها(3)، وهذه التصرفات العلمية من سحنون هي التي دفعت بدورها بعض العلماء أن ينسبوا المدونة إليه فيقولوا: "مدونة سحنون"، في مقابل نسبة البعض الآخر لها إلى الإمام مالك، والحق أن نسبتها لأحدهما دون الآخر لا تسلم من مقال، فالمدونة في أصلها عراقية المنهج، وحجازية المضمون، ومصرية الطريق، وقيروانية الأسلوب والتدوين(4)؛ إذ اشترك في جمعها وتأليفها أكثر من إمام واحد، بدءا بإمام المذهب وإن بالواسطة، لأن الواسطة هنا وريث علمه وحامل فقهه الإمام عبد الرحمان بن القاسم، أجل من روى عن الإمام مالك وأثبتهم، رحم الله الجميع.

هناك شهيدا محاصرا لسرقوسة سنة 213هـ. "ترتيب المدارك" (291/3) وما بعدها، "الديباج المذهب" (305/1-306) "الفكر السامي" (112/2) "شجرة النور الزكية" (93/1).

(1) انظر مناقشة ما شاع عن بخل أسد بالمدونة ومنع سحنون من أخذها وتوجيه ذلك في مقدمة تحقيق كتاب القاضي عياض:" التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة" للدكتورين الفاضلين محمد الوثيق وعبد النعيم احميتي (65/1) وما بعدها. ويضاف إلى ما ذكراه جزاهما الله خيرا، ما نقله أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي في كتابه "رياض النفوس" (262/1) أن أسدا كان ممن شيع سحنون عند خروجه من تونس قاصدا ابن القاسم في مصر، فقال له: أما لو كان معك هذا الديوان، لسمعته على ابن القاسم. فأجابه سحنون بقوله: أما إنه في وعائي. فهذه القصة إذن تصرح بأن أسدا لم يمنع الأسدية عن سحنون، بل على عكس من ذلك فهو هنا يبادره ويقترح عليه أن يصحبها معه، فكيف يقال إنه بخل بها عليه ومنعها إياه؟! كما أن جواب سحنون فيه دلالة واضحة على أن الأسدية كانت متداولة، الأمر الذي هيأ له أن يحصل عليها من غير طريق مصنفها. نعم، قد يصح أنه منعها عنه وعن غيره قبلُ لأعذار وأسباب يمكن إجمالها اختصارا في أن الأسدية حينئذ كانت محل تنقيح وتصحيح من أسد نفسه، ولا يقبل أن يقال إن ذلك كان عن شح فضلا عن أن يكون لحقد و حسد، وإلا لمَ شيعه مع غيره من العلماء؟

(2) "ترتيب المدارك" لعياض (298/3).

(3) انظر: "التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة"، للقاضي عياض (18/1-19) من النص المحقق.

(4) انظر: "مدونة الإمام سحنون أم المصنفات الفقهية نشأة وعناية وتأثيرا"، أ. د. فاروق حمادة (ص28).

وهكذا تكاملت الجهود في إخراج المدونة لتحتل بسبب ذلك المكانة السامية وتقدم على غيرها من مصنفات الفقه المالكي حتى اصطلحوا على تسميتها بالكتاب، يقول العدوي:" إذا أطلق الكتاب فإنما يريدونها، يعني المدونة، لصيرورته عندهم علما بالغلبة عليها، كالقرآن عند هذه الأمة، وكتاب سيبويه عند النحويين"(1). ويشبه هذا الاصطلاح من المالكية أن تكون المدونة عندهم كما لو أنها الكتاب الفريد، والمصدر الوحيد الذي يعتمدونه ويعولون عليه في معرفتهم لمذهبهم دون غيره من الكتب.

كما نعتوها أيضا بالأم، يقول الحطاب: "وهي التي تسمى بالأم"(2)، فهي عندهم الأصل وما عداها فرع عنها، وهذا صحيح، فقد بلغت مختصرات المدونة وشروحها والتقاييد حولها العشرات(3)، وما مختصر خليل مثلا الذي هو عمدة المالكية منذ ظهوره إلى اليوم بعد نسخه لما تقدمه إلا فرعا عن المدونة، وذلك أن ابن أبي زيد(4) اختصر المدونة، فجاء البراذعي فهذب اختصاره، ثم جاء ابن الحاجب(5) فاختصر تهذيب البراذعي في مختصره الفقهي الذي اختصره بدوره خليل، وبذلك صار مختصر خليل مختصر مختصر المختصر بتكرر الإضافة ثلاث مرات(6).

كل هذا وغيره كثير يشير إلى مدى عناية المالكية بالمدونة التي بلغت شأوا كبيرا منذ ظهورها الأول على يد أسد بن الفرات، وما رحلة سحنون بها إلى ابن القاسم في مصر ليصححها على يديه وتحمله المشاق لأجل ذلك إلا دليل على عظم منزلتها في ذلك الوقت، فكيف بالأمر بعده؟!

---

(1) انظر: "حاشية العدوي على شرح الخرشي لخليل" (38/1).

(2) "مواهب الجليل" (34/1).

(3) انظر نماذج لهذه الشروح والمختصرات في الموسوعة العلمية الكبرى: "الدليل التاريخي لمؤلفات المذهب المالكي" الذي جمعه أستاذنا الدكتور محمد العلمي، وطبعه مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي، التابع للرابطة المحمدية لعلماء المغرب، الطبعة الأولى، 1433هـ-2012م، خاصة منه الفصول التي عقدت في متون المذهب المالكي وجهود المالكية حولها، راجع مثلا (ص103-104-105) وأيضا (ص108) وما بعدها.

(4) هو أبو محمد، عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفزي القيرواني، إمام المالكية في وقته، وجامع مذهب مالك، وشارح أقواله والمنتصر له، كان واسع العلم كثير الحفظ والرواية، حاز رئاسة الدين والدنيا، وكانت له الرحلة من الآفاق ونجب أصحابه، وملأت البلاد تآليفه، حتى قيل فيه: مالك الصغير، وهو وطبقته آخر المتقدمين وأول المتأخرين من المالكية، له كتاب النوادر والزيادات على المدونة، وكتاب مختصر المدونة، والرسالة، توفي سنة 386هـ. "ترتيب المدارك" (215/6) وما بعدها، "الفكر السامي" (140/2-141) "شجرة النور الزكية" (143/1-144).

(5) هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر، المشهور بابن الحاجب، والملقب بجمال الدين، الفقيه الأصولي المتكلم النظار خاتمة الأئمة المبرزين الأخيار العلامة المتبحر إمام التحقيق وفارس الإتقان والتدقيق، برع في مذهب مالك، وصنف فيه مختصره الشهير الذي نسخ ما تقدمه، كان ركناً من أركان الدين في العلم والعمل بارعاً في العلوم الأصولية وتحقيق علم العربية، له كتاب الجامع بين الأمهات في الفقه، والكافية في النحو، وغيرها من المصنفات التي بلغت نهاية الحسن والإفادة. كان مولده سنة 590هـ، وتوفي رحمه الله بالإسكندرية في شوال سنة 646هـ. "الديباج المذهب" (86/2-89) "الفكر السامي" (270/2-271) "شجرة النور الزكية" (241/1).

(6) انظر: "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (457/2-458). وممن ناقش هذه الفكرة وردّها ذ. عبد الكريم قبول في كتابه "الاختصار والمختصرات في المذهب المالكي"، انظر: (ص139) وما بعدها.

المبحث الثاني

أوجه تأثير المدونة في الاختلاف داخل المذهب المالكي

لا شك أن أي نص أو أي كتاب يلقى مثل ما لقيته المدونة من إقبال الشراح والمختصرين والمعلقين، وتتظافر على خدمته مثل هذه الجهود كثرةً وتنوعا؛ فإنه ستكتنفه الأفهام، وتختلف حوله الشروح ولابد، حكمةً من الله لا معقب لحكمه، وقد حصل هذا مع كتاب الله تعالى القرآن الكريم، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فكيف لا يحصل الأمر ذاته مع غيرهما؟!

وبالفعل، فقد صارت ألفاظ المدونة محل اختلاف أفهام الشراح والمختصرين لها والمعلقين عليها، بل إنهم قد اختلفوا كذلك في ضبط نصها، وعبارتها وهو ما آل أيضا في كثير من الأحيان إلى اختلاف أقوال الفقهاء المالكية تبعا في ذلك لاختلاف معاني النصوص والعبارات المختلَف في ضبطها، وبهذا تكون المدونة قد شكلت أحد أهم منابع اختلاف المالكية ومصادره الأولى.

ويمكن أن نجلي أثر المدونة في حصول الاختلاف بين المالكية، ونلخص مظاهر ذلك من خلال مطلبين:

الأول: الاختلاف في ضبط عبارة المدونة ونصها.

والثاني: الاختلاف في معنى كلام الإمام مالك في المدونة.

المطلب الأول: الاختلاف في ضبط عبارة المدونة ونصها.

يرجع الاختلاف في ضبط نص المدونة في غالبه إلى سحنون، فقد كان بعد رجوعه من مصر دائم النظر في المدونة، بإعادة ترتيب مادتها وإضافة مسائل وإسقاط أخرى، وكذلك عمد إلى التدليل على أقوالها بالأحاديث والآثار معولا في أغلب ذلك على ابن وهب[1] في موطئه، كما قام أيضا بإضافة آراء كبار أصحاب مالك كأشهب وغيره وعَرَضَ لاختلافهم، وهو في الوقت نفسه مستمر في تدريسها وروايتها وإسماعها لطلابه وأصحابه، الأمر الذي جعل رواتها عنه يختلفون في ضبطها زيادة وحذفا، تقديما وتأخيرا؛ تبعا لاختلاف زمان أخذهم لها وتفاوت أوقات سماعهم إياها، وبناء على ذلك ذكروا أن سحنون في إقرائه للمدونة ربما أسقط منها نصا كان قد

[1] هو أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي المصري، الإِمام الجامع بين الفقه والحديث، الحافظ الحجة، روى عن مالك وطبقته، وتفقَّه على الليث ومالك. ن مالك يكتب إليه: إلى فقيه مصر، وإلى أبي محمد المفتي، ولم يكن يحلي غيره بهذا، وقال فيه: إنه عالم وإنه إمام. كان مولده في ذي القعدة سنة 125هـ، ومات بمصر في شعبان سنة 197هـ. "ترتيب المدارك" (228/3) وما بعدها، "الفكر السامي" (520/1).

قرأه قبل على أصحابه أو العكس[1]. بل ذكروا في ترجمة عبد الله بن محمد بن خالد بن مرتنيل القرطبي[2] أنه رحل القيروان فلقي سحنون وسمع منه الأسدية قبل أن يدونها[3].

وقد انعكس هذا الجانب من اختلاف روايات المدونة واضطراب نصها على تآليف المالكية حولها فظهرت كتبٌ وأجزاء موضوعُها ضبطُ نص المدونة وعبارتها، من أجلّها كتاب "المقرب في المدونة وشرح مشكلها، والتفقه في نكت منها مع **تحرير للفظها، وضبط لرواياتها**"[4] لابن أبي زَمَنين (399هـ)، و"جزء في **ضبط ألفاظ** المدونة" لعبد الحق الصقلي[5] (466هـ)، ومن أهم كتب هذا الباب أيضا كتاب "التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، وتقييد مهملاتها، وشرح غريب كلماتها، **وبيان اختلاف رواياتها، وإصلاح الغلط والوهم الواقع من بعض رواتها**"[6] للقاضي عياض(544هـ). هذا ناهيك عما تضمنته عموم الشروح والتعاليق من تنبيهات وإشارات حول اختلاف ضبط عبارة المدونة ونصها، وأثر ذلك في اختلاف الأقوال الفقهية كما هو واقع مثلا في كتاب "التنبيه على مبادئ التوجيه"[7] لابن بشير[8]، وكذلك في "مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها" لأبي الحسن علي بن سعيد الرجراجي.

كما انعكس كذلك الاختلاف في ضبط عبارة المدونة ونصها وظهر أثره أيضا على تراجم العلماء المالكية، حيث يذكرون في كثير منها أن فلانا كان عالما بنص المدونة حفظا لها وضبطا لألفاظها. من ذلك مثلا أنهم عند ترجمتهم لإبراهيم بن باز ذكروا أنه كان من أحفظ الناس للمدونة وأضبطهم لها، إلى درجة أنها كانت تقرأ عليه ظاهراً فيرد الواو والألف منها[9]. وفي السياق نفسه يقول أبو العباس المقري (1041هـ) مؤكدا على جلالة القاضي عياض رحمه الله ومبرزا عنايته الفائقة والكبيرة بضبط ألفاظ المدونة وتحريرها: "وله في الفقه المالكي اليد

---

(1) مقدمة تحقيق "التنبيهات المستنبطة" للقاضي عياض (97/1).

(2) انظر ترجمته في "الديباج المذهب" لابن فرحون (440/1).

(3) انظر: "ترتيب المدارك" (240/4) و"الديباج المذهب" (440/1).

(4) "ترتيب المدارك" (185/7) وفيه " المغرب .." بدل "المقرب.." ، و"الديباج المذهب" (232/2-233) وفيه ".. تحريه .." بدل".. تحرير .." وانظر ضبط اسم الكتاب كما هو أعلاه في: " مدونة الإمام سحنون .." لفاروق حمادة، مصدر سابق، (ص54).

(5) ذكره عياض في "ترتيب المدارك" عند ترجمته له انظر: (73/8) وانظر أيضا ترجمته في "شجرة النور الزكية" (173/1).

(6) انظر هامش رقم 5 من (ص134) من مقدمة تحقيق د. محمد الوثيق وعبد النعيم حميتي لتنبيهات القاضي عياض.

(7) انظر مقدمة تحقيق الكتاب لأستاذنا الدكتور محمد بلحسان (184/1).

(8) هو أبو الطاهر، إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي، الإمام العالم الجليل الفاضل الضابط المتقن الحافظ للمذهب، إمام في أصول الفقه والعربية والحديث، من العلماء المبرزين في المذهب المترفعين عن درجة التقليد إلى رتبة الاختيار والترجيح، له كتاب الأنوار البديعة إلى أسرار الشريعة، وكتاب: التنبيه على مبادئ التوجيه، وكان بينه وبين أبي الحسن اللخمي قرابة وتعقبه في كثير من المسائل، لا يعرف متى توفي تحديدا لكن ذكر أنه أكمل المختصر في سنة 526هـ. "الديباج المذهب" (265/1-266) "شجرة النور الزكية" (186/1).

(9) انظر ترجمته في: "الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب" لابن فرحون (261/1).

الطولى، وعليه المعوّل في حل ألفاظ المدونة **وضبط مشكلاتها، وتحرير رواياتها**، وتسمية روّاتها. وتحقيقُ ذلك أنه جمع بين شرح المعاني وإيضاحها، **وضبط الألفاظ**، وذكرِ مَن رواها من الحفّاظ"(1).

والجدير بالذكر هنا أن هذا المنهج أي دراسة ألفاظ المدونة ضبطا وتفسيرا وما يتبع ذلك من التوجيه قد غلب على المدرسة المالكية القيروانية، ولا أدل على ذلك من أن جميع من سلف ذكرهم من العلماء المعتنين بضبط ألفاظ المدونة هم من أبناء وعلماء هذه المدرسة، في حين قد غلب على المدرسة المالكية العراقية التدليل على مسائل المدونة والقياس عليها. وقد جاء في "أزهار الرياض" التمييز بين هذين المنهجين، والتفريق بين المدرستين في نص طويل أنقله بطوله لأهميته، يقول أبو العباس المقري (1041هـ): "وقد كان للقدماء، رضي الله عنهم، في تدريس المدونة اصطلاحان: اصطلاح عراقي، واصطلاح قروي. فأهل العراق جعلوا من مصطلحهم مسائل المدونة كالأساس، وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس، ولم يعرجوا على الكتاب بتصحيح الروايات، ومناقشة الألفاظ، ودأبهم القصد إلى إفراد المسائل، وتحرير الدلائل، ورسم الجدليين، وأهل النظر من الأصوليين. وأما الاصطلاح القروي فهو البحث على ألفاظ الكتاب، وتحقيق ما احتوت عليه بواطن الأبواب، وتصحيح الروايات وبيان وجوه الاحتمالات والتنبيه على ما في الكلام من اضطراب الجواب، واختلاف المقالات، مع ما انضاف إلى ذلك من تتبع الآثار، وترتيب أساليب الأخبار، وضبط الحروف على حسب ما وقع من السماع، وافق ذلك عوامل الإعراب أو خالفها.

فهذه كانت سيرة القوم رضوان الله عليهم، إلى أن عم التكاسل، وصار رسم العلم كالماحل. ويحقق ما قلناه تصرف التونسي في تعاليقه اللطيفة المنزع، واللخمي في تبصرته البارعة الختام والمطلع، إلى غير ذلك من تآليف القرويين وتعاليق المحققين، من شيوخ الإفريقيين. وقد سلك القاضي عياض في تنبيهاته مسلكا جمع فيه بين الطريقتين والمذهبين وذلك لقوة عارضته، نفعه الله بذلك، وأعاد إلينا من بركاته"(2).

هذا، وقد أدى بي تتبعي لكلام الدارسين حول اختلاف روايات المدونة وعباراتها إلى أن أجمع صور هذه الاختلافات وأنواعها على الشكل التالي:

- الاختلاف في نقط الكلمة وإعجامها.

---

(1) "أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض"، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري (21/3).

(2) "أزهار الرياض" (22/3). وقد نسب هذا الكلام بطوله غيرُ واحد من الدارسين للمقري وهو خطأ، إذ فيه قبله: "ولقد وقف(ت) في بعض التعاليق لأحد المتأخرين على كلام في صناعة التأليف، رأيت أن أجلبه جميعه، لما فيه من ذكر بلاغة القاضي عياض ونصه:.." (21/3-22). فعبارته هذه تدل على أن هذا الكلام للقاضي عياض وليس له هو، أي المقري. والنص موجود بتمامه وحروفه تقريبا في مقدمة كتاب" مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل" لأبي الحسن علي بن سعيد الرجراجي، انظر: (38/1-39)، وأبو الحسن الرجراجي هذا وإن ما زالت سنة وفاته تحديدا مجهولة إلا أن المتيقن منه أنه عاش قبل المقري المتوفى عام 1041هـ، ويكفي تدليلا على ذلك أن أحمد بابا التنبكتي المتوفي عام 1036هـ ترجم للرجراجي في نيل الابتهاج وذكر في آخر ترجمته له أنه نقلها عن أبي العباس الونشريسي المتوفى عام 914هـ، فكيف إذن يكون هذا الكلام للمقري وقد ذكره من عاش قبله؟! هذا، ونقْل العلماء عن بعضهم البعض دون عزو كان جاريا عندهم مجرى العادة لا يتحرجون فيه، فلا ينبغي أن نحاكمهم رحمهم الله لما جرت به العادة في التأليف والكتابة اليوم من ضرورة عزو الكلام إلى صاحبه الأول، وأن مخالفة ذلك جار مجرى الخيانة العلمية، والله أعلم.

- الاختلاف في ضبط شكل الكلمة.
- الاختلاف في استبدال كلمة أو عبارة بأخرى.
- الاختلاف في الزيادة والنقصان.

ولأجل أن تتضح هذه الأنواع، ويبرز أثرها في اختلاف الفقهاء المالكية؛ أُمثل على كل واحد منها بمثال أو مثالين على الشكل التالي:

أ- الاختلاف في نقط الكلمة وإعجامها.

من جملة أبواب العلم التي يمكن أن يحصل فيها هذا النوع من الاختلاف أسماءُ العلماء والأعلام المذكورين في المدونة، ففي التنبيهات المستنبطة: "وعيسى بن أبي عيسى الحناط يقال بالحاء المهملة والنون، من بيع الحنطة. ويقال بالخاء المعجمة والباء بواحدة تحتها، من بيع الخبط وهو ورق السمر تعلفه الإبل. ويقال الخياط بالياء باثنتين تحتها من الخياطة؛ كان يعمل هذه الثلاثة أشياء"(1).

كما قد يحصل أيضا في كلمات المتن وألفاظه، من ذلك ما أشار إليه القاضي عياض أيضا بقوله:" وقوله ((شفاء من الناسور)) ويروى الباسور بالباء والنون معا .. ومعناهما متقارب، إلا أن الناسور عربية وبالباء أعجمية .. وهو بالباء: وجع المقعدة وتورُّمها من داخل، وخروج الثآليل هناك. وبالنون: انفتاح عروقها وجريان مادتها"(2).

ب- الاختلاف في ضبط شكل الكلمة.

مثال هذا النوع ما ذكره عياض في التنبيهات وذلك في قوله: "مسألة من صام رمضان عن رمضان الآخر، ضبطناه عن شيوخنا بفتح الخاء وكسرها. وفي كتاب ابن عتاب: الفتح لابن وضاح، وحكى أحمد بن خالد فيه الوجهين، وقال: لم يوقَف فيه ابن وضاح على شيء. وقال يحي بن عمر: لم يوقف فيه سحنون على شيء. وقال ابن لبابة: رواه عنه قوم بالنصب. ورواه حماس عنه بالخفض وغيره. **واختلف على هذه الراوون والمختصرون والمتأولون**: ..."(3) ثم ذكر رحمه الله الاختلاف الفقهي المبني على اختلاف الرواية هذا مرجحا ما يراه الأولى والأظهر(4).

ومثاله أيضا ما جاء كذلك في التنبيهات أن عياضا قال: ".. وعلى هذا جاءت رواية من روى (لا بأس بالخُبز من سؤر الفأرة) بالضم أي بقيتها من خبز أكلت منه. ومن رواه: بالخَبز بالفتح أراد بالعجين مما شربت منه... إلى أن قال رحمه الله: والروايتان صحيحتان"(5).

(1) "التنبيهات المستنبطة"، النص المحقق (43/1)

(2) المصدر السابق (50/1).

(3) "التنبيهات المستنبطة"، النص المحقق (338/1-339_340).

(4) المصدر السابق (339/1-340).

(5) المصدر نفسه (37/1-38) وانظر أيضا: "التنبيه على مبادئ التوجيه" لابن بشير (237/1).

ويعد هذا السبب من جملة الإشكالات العلمية التي كانت، ولا تزال، مثار تساؤل عند المتفقهة في المذهب المالكي، ولذلك نجد الونشريسي مثلا قد عرض له ضمن عديد من الأسئلة التي وُجهت لابن عرفة من غرناطة، وفيها على جهة الاستغراب والاستشكال: "وأيضا ربما استنبطوا الخلاف من ضبط الحروف كما فعلوا في قوله في كتاب الصيام من المدونة: وعليه قضاء رمضان الآخر"(1). فهذا التساؤل يشير إلى أن الاختلاف في ضبط حروف المدونة وتحرير ألفاظها ربما كان سببا في اختلاف الآراء وتعدد الأقوال الفقهية، وهذا ما حصل بالضبط، بدليل الاختلاف الفقهي الحاصل حول المثال المسوق في السؤال.

ت- الاختلاف في استبدال كلمة أو عبارة بأخرى.

ومن أمثلته مما لا أثر له على الفقه، حيث لم يؤثر استبدال كلمة بأخرى في المعنى وإنما وقع الاستبدال فيه من باب التفسير فقط وتعويض الكلمة بمرادفها أو ما يؤدي وظيفتها؛ من ذلك قوله في المدونة: "... إن ابن عمر قال: يمسح أعلاهما وأسفلهما"(2). قال القاضي عياض: "كذا أكثر رواياتنا، وعند ابن المرابط: كان"(3). ومثله أيضا وجود كلمة الجوربين في بعض النسخ وفي أخرى الجرموقين(4)، والخطب هنا يسير كما سلف. إلا أن المشكل هو أن استبدال كلمة بأخرى قد يؤدي إلى خلاف في المعنى ومن ثم إلى اختلاف فقهي، مثاله: قوله في المدونة: "إلا أن يرضى من اشترط السلف أن **يترك** ما اشترط.. قلت (سحنون): لم كان هذا الذي اشترط السلف إذا **ترك** السلف ورضي بذلك ثبت البيع بينهما؟ "(5) قال القاضي عياض: "كذا روايتنا. وكذا في أكثر الأمهات، وكذا في الموطأ. ووقع في بعض النسخ **يرد** ما اشترط **ورد** السلف. قال بعضهم: هذا لفظ وقع فيه الغلط في بعض الكتب. قال يحي بن عمر: وسحنون أصلحها يترك وإنما كان يرد. قال فضل: وكذا قرأناها على يحيى، إذا رد. قال: وسحنون أصلحها في رواية يحيي في الموضعين. وردها يترك وترك، إذ مذهبه أنه لا يجوز الإسقاط، والرضى بترك السلف بعد القبض، إذ بالقبض تم الربا بينهما، وقاله ابن حبيب، ورواه علي وابن عبد الحكم عن مالك. وذهب أكثر شيوخ القرويين إلى أن قول سحنون وفاق للكتاب، وبعضهم يجعله خلافا. ويستدل بما في الأصل من قوله: يرد، وكذا حكى أصبغ في أصوله أنه يرد السلف وإن قبضه، ومحمد بن عبد الحكم يرى رد البيع وإن أسقط السلف مشترطه"(6).

فأنت ترى كيف أن تعويض كلمة هنا بأخرى لم يكن لأجل تفسيرها وبيان معناها من خلال تعويضها بمرادفها، كما رأينا في المثال السابق، وإنما لأجل تأكيد رأي فقهي ودفع آخر، فإن قال قائل: كيف ينقل في بعض

---

(1) "المعيار المعرب" (366/6).

(2) "المدونة" (40/1).

(3) "التنبيهات المستنبطة"، النص المحقق (104/1).

(4) المصدر السابق (102/1-103).

(5) "المدونة" (132/4).

(6) "التنبيهات المستنبطة" (1132/3).

النسخ يرد ورد وقد أصلحها سحنون؟ أي أن المتوقع هو أن ينقل الرواة ما أصلحه فيكون بين النسخ اتفاق على اللفظة الواحدة. جوابه ما سلف من أن سحنون كان دائم النظر في المدونة بعد رجوعه من مصر وكان تلامذته في الوقت نفسه يروونها عنه، فلعل بعضهم سمع منه اللفظة الأولى قبل أن يغيرها فرواها كما سمعها، فجاء مَن بعده فروى ما أصلحه سحنون، ولأجل ذلك حصل الخلاف بين النسخ. وهذا التصرف من سحنون يؤكد رأي من نسب المدونة إليه وجعلها من تأليفه(1).

ث- الاختلاف في الزيادة والنقصان.

من النماذج على ذلك ما جاء في التنبيهات المستنبطة للقاضي عياض:" وقوله فيمن ترك المضمضة والاستنشاق ومسح داخل الأذنين في الغسل من الجنابة كمن ترك ذلك في الوضوء. سقط (داخل) في كتاب ابن عتاب وثبت لغيره، وبثبوته تصح المسألة. ولم يكن في كتاب ابن وضاح، وإنما كان عنده: ومسح أذنيه، وقال ابن وضاح: طرحها سحنون لأن المسح في الغسل إنما هو في داخلهما. . . قال بعض شيوخنا: إسقاط (داخل) خطأ غير صحيح"(2)، ثم تعقب القاضي عياض ذلك ببيانه أن إسقاطها ليس بخطأ وأن سحنون أسقطها استغناء عنها لأن ذكرها لغو(3).

وقد يكون المختلف في سقوطه هو مجرد حرف ليس إلا ومع ذلك يكون لذكره أو سقوطه أثر فقهي كبير. جاء في التنبيهات المستنبطة: "وقوله: يجمع في الحضر إذا كان مطر وطين وظلمة. كذا روايتنا عن يحيي في هذا الموضع. وفي الرواية الأخرى: إذا كان مطر **أو** طين وظلمة، وهي أكثر الروايات، وعليه اختصر أبو محمد"(4). ثم ساق رحمه الله الخلاف بسبب ذلك فقال: "يستفاد من هذه الرواية الأخرى أن مجرد المطر يجمع فيه وإن كانت الليلة مقمرة إذا كان كثيرا، وأنه لا يجمع في الطين إلا مع قران الظلمة، وهو الذي قاله الشيوخ، قالوا: وهو ظاهره المذهب. وخرج بعضهم من العتبية الجمع بمجرد الطين وإن لم تكن ظلمة على ظاهر لفظها ... وأما الرواية الأولى فلا إشكال في أن بمجموعها يباح الجمع. وفي بعض النسخ: وإذا كان مطر وطين أو ظلمة. وكذا في أصل ابن عيسى، وهو يرجع إلى ما تقدم، أي مطر وطين، أو مطر وظلمة. فعلى هذه الرواية كأنه اشترط المطر مع الظلمة. قال بعض شيوخنا: يجمع بالمطر وحده ولا يجمع بالظلمة وحدها، ويختلف في الطين بانفراده. ولا خلاف بين الأمة في (عدم)(5) الجمع في الظلمة وحدها؛ لأن نصف الشهر ظلمة، إلا أن يكون معها ريح"(6). إلى آخر كلامه الذي يدل على ما يمكن أن يحدثه ذكر حرف واحد أو سقوطه من الاختلاف الفقهي بين أبناء المدرسة

(1) وهذا ظاهر مثلا في تسمية أ. د. فاروق حمادة كتابه الموسوم بـ:" مدونة الإمام سحنون .. ".

(2) "التنبيهات المستنبطة"، النص المحقق (71/1-72).

(3) المصدر السابق (72/1).

(4) "التنبيهات المستنبطة" النص المحقق (200/1).

(5) انظر قسم التحقيق، القسم الأول، تحقيق د. محمد الوثيق للتنبيهات المستنبطة (ص201) هامش رقم 1.

(6) المصدر نفسه (200/1-201).

الفقهية الواحدة، فما بالك إذا تعدى السقوط في مثل هذا النوع من اختلاف روايات المدونة ونُسخها الحرف والكلمة بحيث يكون الساقط عبارة أو نصا، وليس فقط حرفا ولا حتى كلمة كما سبق. فلا شك حينئذ أن هوة الخلاف ستكبر وتتسع أكثر[1].

هذا، وقد أدى اختلاف عبارة المدونة ورواياتها كذلك إلى اختلاف نسخ المدونة المطبوعة والمتداولة في زماننا هذا باعتبار أن كل نسخة منها هي في أصلها رواية من تلك الروايات المختلفة، فكان من الطبيعي بعدئذ أن تختلف نسخ المدونة المطبوعة[2] باختلاف الروايات التي اعتمدتها تلك المطابع أو اعتمدها محققوها. الأمر الذي يفرض على الباحث المعاصر في الفقه المالكي ألا يتسرع في الأحكام، وأن يحاول الاستعانة إضافة إلى النسخ المطبوعة للمدونة بمختصراتها وشروحها التي عنيت بحل مشكلاتها، وذلك لأجل أن يستنير بكلام علماء المذهب وتوجيهاتهم خاصة المحققين منهم، كابن رشد الجد والقاضي عياض والمازري وابن بشير وغيرهم.

المطلب الثاني: اختلاف العلماء والشراح في فهم عبارة المدونة.

ليس يرجع اختلاف المالكية بسبب المدونة دائما إلى اختلافهم في ضبط عبارتها وإنما وقع ذلك أيضا بسبب اختلافهم في فهم وتأويل نصها وإن كان متفقا على ضبطه، وهذا كثير جدا. وقد دفعت هذه الكثرة بالشيخ خليل ¬ في مختصره إلى التنبيه على ما اختلف الشراح والشيوخ في تأويله من كلام المدونة، وأشار في مقدمة كتابه إلى اصطلاحه في ذلك، فقال رحمه الله: "وبـ ((أُوِّل)) إلى اختلاف شارحيها في فهمها"[3]، وليس المقصود بقوله "أُوِّل" فقط صيغتها وإنما مادتها، ليندرج غيرها نحو: "تأويلاً" و"تأويلان" و"تأويلات" و"تُأُوِّلت" و"المُتَأَوَّل"[4]، وبالرجوع إلى ورود هذه الألفاظ في مختصر خليل يقف الباحث على عشرات المواضع وإن كان أكثرها ورودا هي قوله: "تأويلان"، هذه اللفظة التي تجاوز التنصيص عليها في مختصر خليل التسعين موضعا، في مختلف أبواب الكتاب وفصوله الفقهية، سواء منها أبواب العبادات أو أبواب المعاملات.

ويرجع اختلاف الشراح في فهم كلام المدونة إلى أسباب أشار إلى بعضها الهلالي في نور البصر[5]، أُجملها باختصار فيما يلي:

- الاختلاف في المراد من لفظ المدونة.
- موافقة كل شارح لقول من الأقوال المختلفة خارج المدونة، فيحمل كل واحد منهم عبارة المدونة على ما يراه صوابا من الأقوال خارجها.

---

(1) انظر نماذج من ذلك في مقدمة تحقيق تنبيهات القاضي عياض للدكتور الوثيق وعبد النعيم حميتي (98/1-99-100) وأيضا (111/1). وانظر كذلك "التنبيه على مبادئ التوجيه" لابن بشير (260/1) في سقوط (أن يخشى أن يكون) من قوله في المدونة: إلا أن يخشى أن يكون أصابهما شيء، وأيضا (230/1) في سقوط "لا" من قوله في المدونة: ... لا ينجس ما مات فيه من الماء.

(2) انظر مقدمة تحقيق "التنبيهات المستنبطة" (102/1-110).

(3) انظر: "مختصر خليل" (ص23).

(4) انظر: "نور البصر في شرح المختصر"، لأحمد بن عبد العزيز الهلالي (40-41).

(5) (ص42).

- نظر الشراح في الأدلة، فيحمل كل واحد من الشراح نص المدونة على ما يقتضيه نظره في تلك الأدلة المتعارضة.

ومن أشهر النماذج لعبارات المدونة المختلف في فهمها قوله فيها: "وكان يقول: إن كان يغسل ففي الماء وحده وكان يضعفه"[1]، فقد ذكر الشيوخ في شرح قوله: "وكان يضعفه" ثلاثة أوجه، أحدها: ضعف الحديث لمعارضته ظاهر القرآن في إباحة أكل ما صاد ولم يشترط غسله، والثاني: ضعف وجوب الغسل لأنه بمنزلة غيره من الحيوان، والثالث: ضعف الغسل الوارد في الحديث لأنه مقدر، والتقدير خلاف الأصول[2].

ومن المباحث العلمية اللصيقة باختلاف المالكية في فهم كلام المدونة، والدالة على حجم تأثير اختلافهم هذا في غيره؛ اختلافهم أيضا في تأويلات المدونة هل تعد قولا أم لا؟[3] وقد انقسموا في ذلك إلى فريقين: الأول يعده قولا فقهيا باعتبار ما آل إليه، أي أن حمل كلام الإمام على أكثر من محمل واحد سيؤول إلى التصديق ومن تم العمل بهذه الأفهام المختلفة كما لو أنها في الأصل أقوال لصاحب المذهب، ولو لم تعدّ هذه التأويلات أقوالا لصارت المسألة المشروحة ملغاة بلا فائدة إذا لم يترجح أحد التأولين بمرجح، وممن ذهب هذا المذهب ابن الحاجب وأيضا عليش الذي يقول:" وتصير مفهوماتهم منها أقوالا في المذهب، يُعمل ويفتى ويقضى بأيها إن استوت، وإلا فبالراجح، أو الأرجح، وسواء وافقت أقوالا سابقة عليها منصوصة لأهل المذهب أم لا، وهذا هو الغالب. فإن قيل: المدونة ليست قرآنا ولا أحاديث صحيحة فكيف تستنبط الأحكام منها؟ قيل: إنها كلام أئمة مجتهدين عالمين بقواعد الشريعة، والعربية مبينين للأحكام الشرعية، فمدلول كلامهم حجة على من قلدهم منطوقا كان، أو مفهوما، صريحا كان أو إشارة فكلامهم بالنسبة له كالقرآن، والحديث الصحيح بالنسبة لجميع المؤمنين"[4]. ومن الضروري هنا التنبيه على أن الشيخ عليش رحمه الله لا يريد بتقريره هذا تسوية كلام العلماء بكلام الله تعالى وحديث رسوله صلى الله عليه وسلم في القداسة والمكانة فهذا لا يقوله مسلم، فضلا عن أن يقوله عالم أو حتى طالب علم، وإنما غاية ما يريد قوله أن يُتعامل مع كلام العلماء العارفين باللغة كما يُتعامل مع نصوص الشرع من عرض الجميع على قواعد العام والخاص والمطلق والمقيد ...الخ. وهذ ما ذكره ابن عرفة في جواب له على استشكال بعثه له الفقهاء حول المسألة، أكد فيه أن كلام علماء المذهب كمالك وابن القاسم العارفين بأصول المذهب وقواعده التي منها معرفة النص والظاهر والمفهوم وغير ذلك كلامُ عارف باللسان العربي وعالم بالقواعد التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، ولذلك فالأخذ بالمفهوم منه لا مانع منه[5].

---

(1) انظر: "المدونة" (5/1).

(2) انظر: "التنبيه على مبادئ التوجيه" لابن بشير (240/1)، وانظر أيضا: "التنبيهات..." للقاضي عياض (38/1-39).

(3) انظر: "نور البصر" للهلالي (ص40-41-42)، وانظر أيضا: "منار السالك إلى مذهب الإمام مالك"، لأحمد السباعي الرجراجي (62).

(4) "منح الجليل شرح مختصر خليل" (22/1).

(5) "المعيار المعرب" (376/6).

وفي مقابل الرأي الأول ذهب فريق آخر من المالكية إلى أن هذه المفهومات ليست أقوالا، واحتجوا لذلك بأن مراد الشارح في نهاية الأمر إنما هو تفسير كلام غيره سواء أصاب مقصوده أو لم يصبه، هذا بالإضافة إلى أن الأقوال يشترط للاعتداد بها أن تصدر عن المجتهدين وهو ما لا يتحقق في الشرح والتفسير لكلام الإمام، فقد يشرحه المجتهد وقد يشرحه غيره. وبالتالي فاختلاف الشراح إنما في مراد صاحب المشروح، واختلاف المجتهدين إنما هو في مقتضى الدليل، وشتان ما بينهما. وممن تبنى هذا الرأي الأخير ابن عد السلام الهواري، والهلالي الذي نقل كلام ابن عبد السلام وعلق عليه بقوله:" وهو تحقيق بالقبول حقيق"[1].

وإلى هذا الرأي ذهب كذلك العلامة محمد النابغة الغلاوي في نظمه للمعتمد من كتب المالكية وأقوالهم، يقول فيه[2]:

وكُـــــلُّ مـــــا فهمـــــه ذو الفهْـــــمِ	لــــيس بـــــنص لِعُـــــروضِ الــــوَهْمِ
فــــالخُلْفُ بــــين شــــارحي المدوَّنــــهْ	لــيس بقــولٍ عنــد مــن قــد دَوَّنــهْ
لأنــــــه يرجــــــعُ للتصــــــوُّرِ	فعـــــدُّه قـــــولا مـــــن التهَـــــوُّرِ

وممن ذهب هذا المذهب أيضا أبو عبد الله محمد بن أحمد المقري (759هـ) الذي يقول: "لا تجوز نسبة التخريج والإلزام بطريق المفهوم أو غيره إلى غير المعصوم عند المحققين؛ لإمكان الغفلة أو الفارق أو الرجوع عن الأصل عند الإلزام أو التقييد بما ينفيه، أو بأداء معارض في المسكوت أقوى، أو عدم اعتقاده العكس إلى غير ذلك"[3].

وقال أيضا محذرا: "إياك ومفهومات المدونة فقد اختلف الناس في القول بمفهوم الكتاب والسنة، فما ظنك بكلام الناس، إلا أن يكون من باب المساواة أو الأولى"[4].

---

[1] انظر: "نور البصر في شرح المختصر" (ص42).

[2] الأبيات رقم: 155 و156 و157 من "نظم بو طليحية"، انظر: (ص117–118).

[3] "قواعد الفقه" للمقري، (ص137) وانظر: "المعيار المعرب" (377/6).

[4] "المعيار المعرب" (377/6).

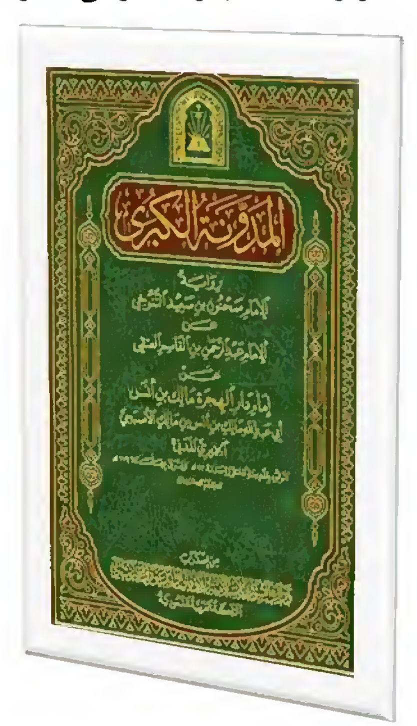
خاتمة البحث:

بعد هذه الجولة العلمية مع المدونة الفقهية لسحنون وأثرها في اختلاف المالكية، نخلص إلى النتائج الآتية:

- لقد كانت جهود المالكية في حفظ مذهبهم وخدمته جد مبكرة بدءا بتصنيف مالك للموطأ ورواية أسد بن الفرات وسحنون فقهَ مالك عن ابن القاسم، وذلك من خلال الأسدية أولا ثم المدونة ثانيا.
- لقد حظيت المدونة بعناية كبيرة من لدن المالكية شرحا وتعليقا واختصارا ...
- شكلت المدونة مصدرا مهما لاختلاف المالكية.
- لم يقتصر أثر المدونة في اختلاف المالكية على الجانب الفقهي بل تعداه إلى جوانب أخرى كضبط الأعلام والرواة، وأيضا على اختلاف مناهجهم في التعامل مع الدونة تأويلا وتعليلا.
- يعد الاختلاف في ضبط المدونة وفهم ألفاظها من أهم أسباب اختلاف فقهاء المالكية.
- ليس دائما الاختلاف بسبب المدونة اختلافا معنويا وإنما هو أيضا في بعض الأحيان اختلاف لفظي وفي عبارة.

هذه أهم خلاصات البحث ونتائجه التي يمكن أن يذكرها الباحث بعد دراسته لهذا لموضوع، وإفادته ممن كتب فيه[1].

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.



[1] وأخص بالذكر هنا المحققان الكريمان: د. محمد الوثيق ود. عبد النعيم حميتي في مقدمة تحقيقهما لتنبيهات القاضي عياض.

فهرس المصادر والمراجع

- "أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض"، المقري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد العظيم شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1358هـ-1939م.
- "ترتيب المدارك وتقريب المسالك"، للقاضي عياض بن موسى اليحصبي، حققه مجموعة من العلماء، منهم: ابن تاويت الطنجي ومحمد بن شريفة، وسعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة – المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- "التنبيه على مبادئ التوجيه"، قسم العبادات، أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي المهدوي، تحقيق الدكتور محمد بلحسان، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ-2007م.
- "التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة" للقاضي عياض، تحقيق الدكتور محمد الوثيق، الدكتور عبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1432هـ-2011م.
- "حاشية العدوي على شرح الخرشي لخليل"، دار الفكر للطباعة، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- "الاختصار والمختصرات في المذهب المالكي"، ذ. عبد الكريم قبول، الطبعة الثانية للكتاب والأولى عن مركز نجيبويه، القاهرة، 1430هـ-2009م.
- "الدليل التاريخي لمؤلفات المذهب المالكي"، الدكتور محمد العلمي، مركز البحوث والدراسات في الفقه الإسلامي، التابع للرابطة المحمدية لعلماء المغرب، الطبعة الأولى، 1433هـ-2012م.
- "الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب"، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- "رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم"، لأبي بكر عبد الله بن محمد المالكي، تحقيق بشير البكوش ومحمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ-1994م.
- "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية"، لمحمد بن سالم مخلوف، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ-2003م.
- "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1416هـ-1995م.
- "قواعد الفقه"، أبو عبد الله محمد بن أحمد المقري، تحقيق د. محمد الدردابي، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 1435هـ-2014م.
- "مختصر خليل في الفقه المالكي"، للإمام خليل بن إسحاق الجندي، ومعه التيسير لمعاني مختصر خليل، كتبه الشيخ أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011م.

- "المدونة" طبعة دار صادر.
- "مدونة الإمام سحنون أم المصنفات الفقهية نشأة وعناية وتأثيرا"، أ. د. فاروق حمادة، الرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية، دار القلم بدمشق، الطبعة الأولى، 1433هـ-2012م.
- "المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب" لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي.
- "المقدمات الممهدات" لابن رشد الجد، تحقيق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م.
- "منار السالك إلى مذهب الإمام مالك"، الرجراجي، أحمد السباعي، قام بنشره أحمد بن عبد المجيد الأزرق، المطبعة الجديدة، الطبعة الأولى، 1359هـ-1940م.
- "مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها" لأبي الحسن علي بن سعيد الرجراجي، تحقيق أحمد بن علي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1428هـ-2007م.
- "منح الجليل شرح مختصر خليل"، محمد بن أحمد بن محمد عليش، دار الفكر – بيروت، بدون طبعة، تاريخ النشر: 1409هـ-1989م.
- "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل"، أبو عبد الله محمد بن محمد، المعروف بالحطاب الرُّعيني، دار الفكر الطبعة الثالثة، 1412هـ -1992م.
- "نور البصر في شرح المختصر"، الهلالي، أحمد بن عبد العزيز تحقيق د. عبد الكريم قبول، دار الرشاد الحديثة، المغرب، الطبعة الأولى، 1434هـ-2013م.
- "نيل الابتهاج بتطريز الديباج"، لأحمد بابا التنبكتي، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، الطبعة الأولى، 1989م.



حكم حديث الآحاد فيما تعمّ به البلوى عند الحنفية وتطبيقاته في كتبهم

الدكتور صلاح محمد سالم أبو الحاج

أستاذ مشارك بكلية الشيخ نوح للشريعة والقانون جامعة العلوم الإسلامية العالمية-الأردن

ملخص البحث:

تكلّمتُ عن قضية تتكرَّرَ كثيراً لاسيما في كتب السَّادة الحنفية عند ذكرهم لبعض الأحاديث التي يتركون العمل بها فيعلِّلون ذلك بأنَّه حديث آحاد ورد في عموم البلوى، فبيَّنت المقصود بحديث الآحاد، وبيَّنت إجماعَ الحنفية على العمل به، ثُمَّ وضحت المقصود بعموم البلوى ووجه اعتباره علّةً في ردِّ حديث الآحادِ والخلاف بين الحنفية فيه، وأنَّ تركَهم حديثاً لعموم البلوى هو اجتهادٌ منهم في الاعتذار عن بعضِ الأحاديث التي لم يعملوا بها؛ لكونه معلولاً في نظرهم بسبب الشَّكِّ في صحة مخرج الحديث؛ لترك كبار الصّحابة ﷺ والتَّابعين العمل به رغم حاجتهم له؛ لورودِه في أمر يكثر وقوعه بطريق الآحاد؛ إذ عدم إعلامه من النّبيّ ﷺ لجمع كبيرٍ وعدم انتشاره بين الصَّحابة ﷺ وعدم قَبول التَّابعين له مع مسيسِ الحاجة إليه مَدعاةٌ للرَّيب في ثبوته، ويشهد لهذا فعل النبيّ ﷺ والصَّحابة ﷺ والتّابعين والمعقول كما فَصَّلته، ثُمَّ عرضت تطبيقات عمليّة من كتب الحنفية في ردِّهم لآثار بسببِ وجودِ هذه العلّة فيها، واستطردتُ فيها بذكر أَحاديث عديدة اعتذر السَّادة الحنفيةُ عن العمل بها؛ لمجيئها في عمومِ بلوى مع ذكر طرفٍ من مناقشاتِهم لها.

by a Single Narration The Ruling of a Sunna Related and Regarding a General Necessity

Research Summary:

I speak in this paper on an issue that has been constantly repeated, especially in the books of the Hanafi school's scholars. First, I clarify their consensus normally on acting upon single-chain narrations. Afterwards, I explain that they disregard certain narrations despite their relation to a general necessity. Their reasoning is that there is doubt in the soundness of the narration's chain, for even the Companions ﷺ and Followers did not act upon these narrations despite their apparent need for them – as they are narrations that regard issues that happen frequently, but they only have one chain. That the Prophet ﷺ did not inform a larger group of people, that the Companions ﷺ did not spread these narrations, and that the Followers did not accept them despite their need of them all lead to doubt in the soundness of these narrations. I also include an applied section, in which I mention and discuss a number of examples of this type of narration, namely, that which the Hanafis did not act upon because of their relation to general necessities.

مقدمة:

الحمدُ لله والصّلاةُ والسلامُ على رسولِ الله وعلى آله وصحبه أَجمعين، وبعد:

في بحثنا هذا نُسَلِّطُ النَّظرَ على وجهٍ من وجوهِ المعاني التي اعتبرها الفقهاءُ عند الاحتجاج بالحديث، وهو ورود حديث آحادٍ فيما تعمُّ به البلوى: أي ورد في موضع يَحتاج النَّاسُ إليه كثيراً في حياتهم، سواء في عصرِ الصحابة ﷺ أو التَّابعين، ومع ذلك لم تشتهر روايته ولا شاع بين العلماء والعامة، وإنَّما بقيت روايته بين أفرادٍ من الرّواة.

فحاجةُ النَّاس له تقتضي أن يَسأل العوامُّ ويجيب العلماء بحكم الله ﷻ المُبيَّن في سنّةِ نبيِّه ﷺ، ومن ثمَّ ينتشر بينهم؛ لحرصهم على التزام دينهم في حياتهم، لاسيما عصر الصَّحابة ﷺ وسلف هذه الأمة، فخفاؤه على العلماء مع جدِّهم واجتهادهم المنقطع النظير في معرفةِ كلِّ شاردةٍ وواردةٍ عن رسولِ الله ﷺ لهو علّةٌ ظاهرةٌ في الشكِّ في ثبوتِه عن النبيِّ ﷺ عند الفقهاء.

وعلّةٌ أُخرى للطَّعن فيه في نظر الحنفيّة هو سكوتُ مَن عندهم علمٌ بهذا الحديث عن نشره بين العلماء والعامّة مع ظهورِ الحاجة له.

وعدمُ إشاعة النبيِّ ﷺ له بين المسلمين مع أَمر الله ﷻ بالتبليغ، لهو برهانٌ ساطع على عدم صحّة مخرجه، ومَدعاةٌ للرَّيب في اعتمادِ هذا الحديث للعمل عند فقهاء الحنفيّة.

وسبب اختياري لهذا الموضوع للبحث: هو تكرارُ هذه القضية كثيراً في كتبِ الحنفيّة وكونها أَصلاً كبيراً عندهم بحيث ترتَّب عليه خلافٌ كبيرٌ بين الحنفية وغيرهم في كثيرٍ من المسائل الفرعيّة ممَّا دفعني للبحث فيها من أجل أن أُبيِّن أنَّها أحدُ الوجوهِ التي اعتذر بها الفقهاءُ عن العملِ ببعض الأحاديث، ووجهها قويٌّ لمَن تفكّر به؛ حتى كاد أن يكون الخلاف المذكور بين الحنفية في اعتبار هذ الوجه وعدمه نظرياً؛ لإطباق كتبهم على ذكرِه والاعتماد عليه.

فالاهتمام بالمعنى كما هو الحال في هذا الأصل هو الطَّريقَ الذي سلكه السَّادةُ الفقهاء في تعاملهم مع الأحاديث، وعدم الاقتصار في اعتمادها وتصحيحها على الرِّجال فحسب، وهو طريقُ بديعٌ ورائع، وهذا ما بَنَى عليه الإمامُ الطحاويُّ كتابه العظيم: «شرح معاني الآثار»؛ إذ كان يُراعي المعنى، ويختم عامّة أبوابه بعد المناقشة الحديثية للمسألة بقوله: «فهذا وجهُ هذا الباب من طريقِ تصحيحِ معاني الآثار»[1]، فصَرَّحَ أنَّ تصحيحَه واعتبارَه هو للمعنى الوارد في الأحاديث.

وإنَّ المشكلةَ التي تتصدَّى لها هذه الدراسة تتمثَّل في الإجابة على سؤالٍ رئيسيّ، وهو:

هل هنالك وجهٌ لاعتبار الحنفيّة عموم البلوى علّةً في رَدِّ حديث الآحادِ؟

ويتفرَّع عنه أسئلة فرعية:

1. هل يوجد خلاف حقيقي بين الحنفية في اعتبار عموم البلوى علّةً في رَدِّ حديث الآحادِ؟

([1]) الطحاوي، شرح معاني الآثار: 1: 45، 48، 123،136، 165، 166،237،256،277،351.

2. هل يعتبر عدم انتشار حكم بين الصحابة ﷺ مع مسيسِ الحاجة إليه مدعاة للريب في ثبوته؟
3. هل تعتبر الطَّريق التي سلكها الفقهاء في قَبول الأخبار هي الطريقُ الأمثلُ؟
4. هل العادةَ تقتضي استفاضةُ نقل ما يَعُمُّ به البلوى؟

واعتمدت في بحثي المنهج التَّاريخي والاستقرائي والتَّحليلي؛ لتجلية فكرة السَّادة الحنفية بإسقاط الاعتبار بحديث الآحاد الوارد في عموم البلوى.

ومن الدراسات السابقة في هذا الموضوع بحث بعنوان: «خبر الآحاد فيما تعم به البلوى» للدكتور عبد الرحمن بن محمد القرني، منشورٌ على النّت، تعرَّض فيه لذكر ثمرة الاختلاف بين الحنفية والجمهور في هذه المسألة، وهذا مختلفٌ عن بحثنا الذي يعتني بتحرير خبر الآحاد عند الحنفية وتطبيقاته عندهم.

وقسمتُ البحث لتحقيق غايته إلى ثلاثة مطالب وخاتمة:

المطلب الأوّل: حديث الآحاد وحجيّته عند الحنفيّة.

المطلب الثاني: اعتبار عموم البلوى علّةً.

المطلب الثالث: تطبيقاتٌ ردّ الآحاد فيما تعمُّ به البلوى عند الحنفية.

الخاتمة: وتشتمل على أبرز النتائج التي توصلت إليها في هذه الدراسة.

وأسأل الله الكريم أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يوفقنا لما يحبه ويرضاه.



المطلب الأوّل

حديث الآحاد وحجيته عند الحنفيّة

أوّلاً: تعريفه اصطلاحاً:

هو كلُّ خبر يرويه الواحدُ أو الاثنان فصاعداً لا عبرةَ للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر[1].

ثانياً: حُجيّته:

حديث الآحاد يفيد غلبة الظنّ بمدلوله، لا اليقين ولا الطمأنينة، وهي كافيةٌ في وجوبِ العمل دون العلم القطعيّ؛ بدليل:

1. قال ﷻ: ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ التوبة: ١٢٢، ووجه الدلالة: أن الطائفةَ: الواحد والاثنين فأكثر، فهذا يوجب العمل بخبر الواحد أو الاثنين، وإذا أَوجب ههنا أوجب مطلقاً[2].
2. عن أنس ﷺ: «إنَّ النبيَّ ﷺ أُتي بلحم تُصُدِّقَ به على بريرة رضي الله عنها، فقال: هو عليها صدقة، وهو لنا هدية»[3]، فوجه دلالته: قبول ﷺ خبر بريرة رضي الله عنها في الصدقة، وهو خبر آحاد، وكذلك كان يُرسل الأفراد من أصحابه ﷺ إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام، كما حَصَلَ عند بعث معاذٍ وعليٍّ ﷺ لليمن، فلو لم يكن خبرُ الواحدِ موجباً للعلم لَمَا بعثهم[4].
3. إنَّ الصحابةَ ﷺ أَجمعوا على قَبول خبر الواحد في العمل، كما حصل مع سيدنا أبي بكر الصديق ﷺ عندما احتجَّ على الأنصار بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»[5]، فقبلوه من غير إنكار، وعلى هذا جرت سنة التابعين، وأَجمعوا على قَبول خبر الواحد في أمور الدين مثل: الإخبار بطهارة الماء ونجاسته.
4. إنَّ المتواترَ لا يوجد في كلِّ حادثة، فلو رُدَّ خبرُ الواحد لتعطَّلَت الأحكام[6].

وبهذا يَتَبيَّن تحقُّق الإجماع في قَبول آخبار الآحاد في بناء الأحكام والاعتماد عليها، وإنَّما مناقشة الحنفية في قضية أُخرى، وهي اعتبارُ عموم البلوى من العلّل التي تعتمدُ في رَدِّ الأحاديث وقَبولها فحسب، وهي مسألةٌ اجتهاديةٌ خاضعةٌ للنَّظر، مَشَى عليها عامّةُ الحنفيّة ﷺ. كما سنعرضه في المطلب الآتي ..

---

(1) ينظر: البزدوي، أصول، 2: 370، والنسفي، المنار، 2: 619-620.

(2) ينظر: ابن ملك، شرح المنار، 2: 620، والحصكفي، إفاضة الأنوار، ص178.

(3) في البخاري، الصحيح، 2: 543، واللفظ له، ومسلم، الصحيح، 2: 755.

(4) ينظر: الرهاوي، الحاشية على ابن ملك، 2: 621.

(5) في أحمد، المسند، 3: 129، وصححه الأرنؤوط، والحاكم، المستدرك، 4: 85.

(6) ينظر: ابن ملك، شرح المنار، 2: 621، والكوراني، شرح على نظم مختصر المنار، ص82.

المطلب الثاني

اعتبار عموم البلوى عِلّةً

أَعرض فيه ما يتعلّقَ بتوضيحِ عموم البلوى واعتمادها والخلاف فيها عند الحنفية في النُّقاط الآتية:

أولاً: بيان المراد بمصطلح عموم البلوى:

إنَّ معنى اصطلاح الحادثة المشتهرة أو ما يعمّ به البلوى: هو ما تمسُّ الحاجةُ إليه في عمومِ الأحوال[1]، أو يحتاج إليه الكلُّ حاجةً متأكدةً مع كثرةِ تكرُّرِه[2].

وذلك بأن يكون وَرَدَ حديثُ آحادٍ فيما اشتهر من الحوادث وعَمّ به البلوى، بأن لم ينتشر في الصدرِ الأوّل والثاني؛ لأنَّهم لا يتهمون بالتقصير في متابعةِ السنة، فإذا لم يشتهر الخبر في القرنين مع شدّةِ الحاجةِ وعمومِ البلوى كان ذلك علامة عدمِ صحَّته.

فما كان من أحكام الشريعة بالناس حاجةٌ إلى معرفتِهِ فسبيلُ ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم، وغيرُ جائز إثباتُ مثلِه بأخبارِ الآحاد، نحو: إيجاب الوضوء من مسِّ الذكر، ومسِّ المرأة، والوضوء ممَّا مَسَّت النار، والوضوءِ مع عدم تسمية الله عليه، ولَمّا كانت البلوى عامّةً من كافّة الناس بهذه الأمور ونظائرها، فغيرُ جائز أن يكون فيه حكم الله ﷻ من طريق التوقيف إلاَّ وقد بلَّغ النبي ﷺ ذلك ووقف الكافةَ عليه، وإذا عرفته الكافةُ، فغير جائزٍ عليها تركُ النقلِ والاقتصار على ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد؛ لأنَّهم مأمورون بنقله، وهم الحجّةُ على ذلك المنقول إليهم، وغير جائز لها تضييع موضع الحجة، فعلمنا بذلك أنَّه لم يكن من النبيِّ ﷺ توقيفٌ في هذه الأُمور ونظائرها[1].

قال الكوثريُّ[2]: «وهذا إذا توفَّرت الدّواعي إلى نقلِها بطريقِ الاستفاضة، حيث يَعدُّون ذلك ممَّا تُكذِّبُه شواهدُ الحال، واشتراط شهرة الخبر عند طوائف الفقهاء»، وقال سبطُ ابنُ الجوزي :[3]: "إنَّ خبرَ الواحد فيما تعمّ به البلوى ليس بحجَّة عند الإمام أبي حنيفة :".

ثانياً: اعتبار عموم البلوى علّةً في ردِّ حديث الآحاد:

معلومٌ أَنَّ تصحيحَ الأحاديث وتضعيفَها مسألةٌ اجتهاديةٌ خاضعةٌ لنظرِ المجتهدِ فيما يعتبر من شروط وقواعد وأُصول، كاشتراط البخاريَ اللقيا ومخالفة تلميذه مسلم له في الاكتفاء بالمعاصرة، وهكذا.

وإنَّ للسادة الحنفية أُصولاً اعتمدوها في قَبولهم للأخبار: كعدم مخالفة القرآن أو المتواتر أو المشهور أو روايته فيما تعمّ به البلوى أو غيرها، قال عيسى بن أبان: «إنَّ خبرَ الواحد يُرَدُّ لمعارضةِ السنة الثابتة إيّاه أو أن يتعلّق

---

(1) ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 17.

(2) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 2: 296.

القرآن بخلافه فيما لا يَحتمل المعاني، أو يكون من الأُمور العامّة فيجيءُ خبرٌ خاصٌ لا تعرفُه العامّة، أو يكون شاذّاً قد رواه الناسُ وعملوا بخلافه»[4].

وما نحن بصدده هو اعتبارُهم لشرط عدم ورود حديث الآحاد فيما تعمّ به البلوى، إذ يكون سبباً لردّه وتركه، قال الجصاصُ[5]: «إنَّ لنا أَصلاً في قَبول الأَخبار وشرائط نعتبرها فيه متى خرج الخبر عنها لم نقبله، وهو أنَّ ما كان بالناس إلى معرفته حاجةٌ عامّة، فغيرُ جائز ورودُه من جهة الآحاد».

وهذا الاشتراط من الحنفية لا يعني القطع بوروده متواتراً عند عموم الحاجة، وإنّما مدار الأمر على الظنِّ والاجتهاد، فعدمُ اشتهاره بين العلماءِ والعامّة مع شدّة الضرورة إليه، يورث شبهة في حاله تمنعُهم من إثبات الفرضيه به والاقتصار على إثبات السنيّة والاستحباب به، قال علاء الدين البُخاريُّ[6]: «لم ندع الاشتهار عند عموم البلوى قطعاً بل ادّعيناه ظاهراً، وكذا الصحابة ﷺ إنّما عملوا بخبر الواحد في تلك الحوادث لقرائن اختصّت به أو لصيرورته مشهوراً عند بلوغه إيّاهم».

فإنَّ خبر الآحاد إذا ورد في غير الوجوب والحظر: كالمسنون والمباح ونحوهما، فإنَّه يكون مقبولاً عند الحنفية، قال الجَصَّاص[7]: «وأما مجيئه فيما تعم البلوى به فإنّما كان علّة لرده من توقيفِ من النبي ﷺ الكافَّةَ على حكمه فيما كان فيه إيجابٌ أو حظر»، وقال ابن الهمام[8]: «خبر الواحد فيما تعم به البلوى... لا يثبت به وجوب دون اشتهار أو تلقي الأمة بالقبول عند عامة الحنفية».

فطالما أنَّ طريقَ إثبات خبر الآحاد والعمل بموجبه الاجتهاد، فيجوز رَدُّ أحاديث الآحاد لأسباب اجتهادية إذا كان طريقُ قَبولها من رواةٍ معيَّنين هو الاجتهادُ وغالبُ الظنّ بإحسان الظنِّ بهم، قال عيسى بن أَبان: «ورَدُّ أَخبارُ الآحادِ لعللٍ عليه عملُ الناس، وهو مذهب الأئمة من الصحابة ﷺ... وهذا مذهب التابعين ومَن بعدهم في قَبول أَخبار الآحاد وردِّها بالعلل...، فهو مذهبُ السلف»[9].

ومن هذه العلل عموم البلوى، قال البَزْدَويُّ[10]: «إذا اشتهرت حادثة . بأن كان للناس حاجة . وخَفي الحديث، كان ذلك دلالة على السهو؛ لأنَّ الحادثةَ إذا اشتهرت استحالَ أن يَخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة...، فإذا شَذَّ الحديثُ مع اشتهار الحادثة كان ذلك زيافةً وانقطاعاً».

ثالثاً: اختلاف فقهاء الحنفية في اعتبار عموم البلوى:

---

(1) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، 1: 282.
(2) الكوثري، مقدمة نصب الراية، ص299.
(3) سبط ابن الجوزي، الانتصار والترجيح للمذهب الصحيح، ص11.
(4) ينظر: الجصاص، فصول الأصول، 2: 111.
(5) الجصاص، الفصول، 1: 402.
(6) علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 17.
(7) الجصاص، فصول الأصول،2: 115.
(8) ابن الهمام، التحرير في أصول الفقه، ص350.
(9) الجصاص، فصول الأصول، 2: 110.
(10) البزدوي، الأصول،3: 17.

رغم كلِّ ما سبق من النَّقل عن أئمة الحنفية في اعتبار عُموم البلوى علّةً لردِّ حديث الآحاد، إلا أنَّ في المسألة خلافاً بين علماء الحنفية، فنُسِب للكَرخيِّ القولُ بأنَّ خبرَ الواحد إذا وَرَدَ موجباً للعمل فيما يَعمُّ به البَلوى لا يُقبل،، وهو مُختار المتأخرين.

وأمّا عند عامّةِ الأُصوليين: فخبرُ الواحد فيما تعمُّ به البلوى مقبول إذا صَحّ سندُه[1]، وهذا هو مذهب الشافعيّة؛ لأنَّ كلَّ ما نقله العدل وَصِدْقُه فيه ممكنٌ وَجَبَ تصديقُه، فمسُّ الذَّكر مثلاً نقله العدل وَصِدْقُه فيه ممكنٌ، فإنّا لا نقطع بكذب ناقله...، فما تعمّ به البلوى لا نقطع بكذب خبر الواحد فيه[2].

ألا ترى أنَّ القياس يُقبل فيه مع أنَّه أضعف من خبر الواحد، فلأن يُقبل فيه الخبر كان أَولى.

وأجيب: إنَّ عدم شهرته يُعارض ظنَّ الصدق، فلا يحصل الظنّ مع المعارض، بخلاف القياس؛ لأنَّه لا مُعارض له، وذلك. أي شذوذ الحديث مع اشتهار الحادثة. مثل: حديث الجهر بالتَّسمية... وهو معارضٌ أيضاً بأحاديث أَقوى منه في الصِّحَّة دالّةٌ على خلافه، فلم يعمل به[3].

ولكن يؤخذ على هذا الخلاف المذكور عند الحنفيّة أنَّه مُخالف لَمّا هو شائعٌ في كتبهم. كما سيأتي في المطلب الأَخير للتَّطبيقات في عموم البلوى.؛ إذ عند مناقشتهم للعديد من الأحاديث اعتبروا علّة عموم البلوى، ولعلَّ محمل هذا: أَنَّ المسألةَ اجتهاديةٌ في التَّدليلِ على قولِ إمام المذهب ﷺ بما وَرَدَ من الأحاديث وتأويل ما يُخالفُها؛ لذا نَجِد أنَّهم يستدلُّون بأدلّة أُخرى على صحّةِ قول المجتهد، ويذكرون وجوهاً متعدِّدة في سببِ تركه لأحاديث أُخرى ويكون منها عموم البلوى، فهو وجهٌ من وجوهِ الاعتذار عن الإمام في عدم العمل ببعض الأحاديث، فيُمكن أن يكون صحيحاً في نفسه ويُمكن أن يكون السبب شيئاً آخر.

وعرضنا له في البحث؛ ليتبَيَّن أنَّه من الوجوهِ التي اعتذر بها الفقهاءُ عن العملِ ببعض الأحاديث، وأنَّه له وجهاً معتبراً عندهم؛ لذا يكاد أن يكون الخلاف المذكور بين الحنفية في اعتباره نظرياً؛ لإطباق كتبهم على ذكره والاعتماد عليه، ونسبة القول به للكرخيِّ مَحلُّ نظرٍ لنقلهِ عن عيسى ابنِ أبان والجصاصِ وغيرِهم من أكابرِ علماءِ الحنفيةِ المتقدِّمين. كما سَبَق. واللهُ أَعلم.

رابعاً: الحجّةُ على اعتبارِ عمومِ البلوى علّةً لردِّ الآحاد:

1. قوله ﷻ: **{وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}** الإسراء: ٣٦، وقوله ﷻ: **{وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}** البقرة: ١٦٩، وقوله ﷻ: **{إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ}** الزخرف: ٨٦، وقوله ﷻ: **{وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ}** النساء: ١٧١، ووجه الدلالة: أنَّ خبر الواحد لا يوجب العلم، فانتفى قبوله بظاهر هذه الآيات، وقال ﷻ: **{وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}** النجم: ٢٨[4].

---

(1) ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الأسرار،3: 17، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 2: 297296.

(2) ينظر: الغزالي، المستصفى، ص136.

(3) ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 1: 17.

(4) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 3: 89.

2. قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ المائدة: ٦٧، ووجه الدلالة: أَنَّ كلَّ ما كان من الأحكام بالنّاس إليه حاجةٌ عامّة أنَّ النبيَّ ﷺ قد بلغه الكافّة، وأنَّ وروده ينبغي أن يكون من طريق التواتر والشهرة؛ لعموم البلوى بها، فإذا لم نجد ما كان منها بهذه المنزلة وارداً من طريق التواتر عَلِمنا أنَّ الخبر غير ثابت في الأصل، أو تأويله ومعناه غير ما اقتضاه ظاهره من نحو الوضوء الذي هو غسل اليد دون وضوء الحدث[1].

3. إنَّ النبيَّ ﷺ لم يقتصر على خبرِ ذي اليدين، بل سأل الناس؛ لأنَّه يمتنعُ في العادةِ أن يَخْتَصَّ هو بعلمِ ذلك من بين الجماعة...[2]؛ فعن أبي هريرة ﷺ: «صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة في ركعتين، فقام ذو اليدين، فقال: أَقُصِرَت الصلاة يا رسول الله أم نسيت؟ فقال رسول الله ﷺ: كلُّ ذلك لم يكن، فقال: قد كان بعضُ ذلك يا رسول الله، فأَقْبَل رسولُ الله ﷺ على النّاس، فقال: أَصدق ذو اليدين؟ فقالوا: نعم يا رسول الله، فأَتَمَّ رسول الله ﷺ ما بَقِي من الصلاة ثُمَّ سَجَدَ سجدتين، وهو جالس بعد التسليم»[3].

4. إنَّ عمر ﷺ رَدَّ حديث أبي موسى ﷺ في الاستئذان ثلاثاً؛ لأنَّه مِمَّا تَعُمُّ به البَلوى، وهو في كتاب الله ﷻ، قال الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ النور: ٢٧، فاستنكر عمر ﷺ انفراد أبي موسى ﷺ بمعرفة تحديد الاستئذان بالثلاث دون الكافّة مع عموم الحاجة إليه؛ فعن سعيد الخدري ﷺ، يقول: «كنا في مجلس عند أُبي بن كعب ﷺ فأتى أبو موسى الأشعري ﷺ مغضباً حتى وقف، فقال: أنشدكم الله هل سمع أحدٌ منكم رسول الله ﷺ، يقول: الاستئذان ثلاث فإن أذن لك وإلا فارجع، قال أُبي ﷺ: وما ذاك؟ قال: استأذنت على عمر بن الخطاب ﷺ أمس ثلاث مرّات فلم يُؤْذن لي فرجعت ثمَّ جئته اليوم فدخلت عليه فأخبرته أني جئت أمس فسلمت ثلاثاً ثُمَّ انصرفت، قال: قد سمعناك ونحن حينئذٍ على شغل فلو ما استأذنت حتى يؤذن لك؟ قال: استأذنت كما سمعت رسول الله ﷺ، قال: فوالله لأوجعن ظهرك وبطنك أو لتأتين بمَن يشهد لك على هذا، فقال أُبي بن كعب ﷺ: فوالله لا يقوم معك إلا أَحدثنا سناً، قم يا أبا سعيد، فقمت حتى أتيت عمر ﷺ، فقلت: قد سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا»[4].

5. إنَّه ثبت إجماع السَّلف على اعتبارِ العلل في رَدِّ الآحاد، كما ثبت إجماعهم في قبول الآحاد في لزوم العمل بها والمصير إليها، فحيث كان إجماعهم على قَبول أَخبار الآحاد بمثل الرِّوايات التي يثبت بمثلها كان ردُّهم لها للعلِّل، فيكون قبولهم مقيداً بخلوها عن هذه العلِّل، وإلا وجب ردُّها[5].

6. إنَّ عموم البلوى علّة لردِّ الآحاد من توقيف من النّبيّ ﷺ الكافّة على حكمِه فيما كان فيه إيجابٌ أو حظرٌ نعلمه بأنَّهم لا يصلون إلى علمِه إلا بتوقيفه، وإذا أَشاعه في الكافّة وَرَدَ نقله بحسب استفاضته فيهم، فإذا لم

([1]) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن،2: 631.
([2]) ينظر: الجصاص، الفصول،2: 111.
([3]) في مسلم، الصحيح، 1: 404، ومالك، الموطأ، 2: 128.
([4]) في مسلم، الصحيح،3: 1695، والبخاري، الصحيح، 5: 2306.
([5]) ينظر: الجصاص، الفصول،2: 113.

نجده كذلك علمنا: أنَّه لا يخلو من أن يكون منسوخاً، أو غير صحيح في الأصل، ولا يجوز فيما كان هذا وصفه أن يختصَّ بنقله الأفراد دون الجماعة[1].

7. إنَّه لم يكن يختصّ بتعليم الصّلاة والزّكاة والصيام وغسل الجنابة الخاصّة دون الكافة، فكذلك سائر ما عَمّت فيه البلوى ودعت الحاجة إليه، فإنَّ سبيله أن يكون نقلُه من طريقِ التواتر والاستفاضة[2].

8. إنَّ العادةَ تقتضي استفاضةُ نقل ما يَعُمُّ به البلوى؛ وذلك لأنَّ ما يَعُمُّ به البلوى: كمسِّ الذكر، فلو كان ممَّا ينتقض به الطهارة لأشاعَه النبيُّ ﷺ ولم يقتصر على مخاطبةِ الآحاد، بل يُلقيه إلى عددٍ يحصل به التواترُ أو الشهرةُ مبالغةً في إشاعته؛ لئلا يُفضي إلى بطلان صلاة كثير من الأمة من غير شعور به، ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهرت أَخبار البيع والنِّكاح والطلاق وغيرها، ولَمَّا لم يشتهر، علمنا أنَّه سهوٌ أو منسوخ، ألا ترى أنَّ المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم، فلو كان ثابتاً في المتقدِّمين لاشتهر أيضاً ولَمَا تفرد الواحدُ بنقله مع حاجة العامّة إلى معرفته[3].

9. إنَّه لم تقبل شهادةُ الواحد من أَهل المصر على رؤيةِ هلال رمضان إذا لم تكن بالسَّماء علّة[4]؛ فعن أبي هريرة ﷺ قال ﷺ: «وفطركم يوم تفطرون وأضحاكم يوم تضحون...»[5]، وفي لفظ: «الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون»[6]، قال التهانوي[7]: «وتقريره: أنَّه ﷺ أضاف الصوم والفطر والأضحية إلى جماعة... فلا بُدّ في أصل الحكم من الجماعة الكثيرة أو جميع المسلمين الموجودين في بلدة مثلاً في هذه الأحكام، إلا إذا عرض عارض: ككون السماء مغيمةً مثلاً، فله حكمٌ آخر ثابتٌ بالشرع».

10. إنَّه لم يقبل قول الرّافضة في دعواهم النصّ على إمامة عليٍّ ﷺ؛ لأنَّ أَمر الإمامة ممَّا يَعُمُّ به البلوى؛ لحاجة الجميع إليه، فلو كان النصُّ ثابتاً، لنُقِل نقلاً مستفيضاً، وحين لم يُنْقَل دَلَّ أنَّه غيرُ ثابت[8].

11. إنَّه لا يُقبل قولُ الوصيِّ فيما يدَّعي من إنفاقِ مالٍ عظيمٍ على اليتيمِ في مدّةٍ يسيرةٍ وإن كان ذلك مُحتمَلاً؛ لأنَّ الظّاهرَ يُكذبه في ذلك، ولهذا لو انفرد واحدٌ بنقل قتل ملك أو أمير في السُّوق لا يُقبل؛ لأنَّ في العادة يبعد أن لا يستفيض مثله[9]، وكذا خبرُ مَن أَخبر عن فتنةٍ وقعت في الجامع أو في عرفات قُتِل فيها خلقٌ ولا يُخبر أحدٌ بمثل خبره، فنستدلُّ بذلك على بطلانه[10].

([1]) ينظر: الجصاص، فصول الأصول، 2: 115.

([2]) ينظر: الجصاص، الفصول،3: 118.

([3]) ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 17.

([4]) ينظر: علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 17.

([5]) في أبي داود، السنن، 2: 297، والبيهقي، سنن الكبير، 3: 317، والدارقطني، السنن، 2: 164، وعبد الرزاق، المصنف، 4: 156، وإسحاق بن راهويه، المسند، 1: 429، وغيرها.

([6]) في الترمذي، السنن، 3: 80، وحسنه، و الدارقطني، السنن، 2: 164، وغيرهما.

([7]) في التهانوي، إعلاء السنن، 9: 126.

([8]) ينظر: علاء الدين، كشف الأسرار،3: 17.

([9]) ينظر: علاء الدين، كشف الأسرار، 3: 17.

([10]) ينظر: الجصاص، الفصول،3: 107.

فهذه بعضُ الحجج التي أوردها السَّادة الحنفيّة في اعتبارهم؛ لكون عموم البلوى علّةً في عدم قبول خبر الآحاد، والناظرُ المنصفُ يرى أنَّه فيها وجاهةً ظاهرةً بحيث تُقبل في تحقيق مُدَّعاهم، لاسيما أنَّ المسألةَ اجتهاديةٌ في التَّثبتِ فيما يُنقل عن النبيِّ ﷺ، ومثلُ هذه البراهين تورث شبهةً واضحةً في قَبول حديث الآحاد فيما كان ذلك وصفُه.

المطلبُ الثالث: تطبيقاتٌ في ردّ الآحاد فيما تعمّ به البلوى عند الحنفية:

إنَّ الاستقصاء بذكر كلِّ ما اعتذر الحنفيّة عنه من الأحاديث لعموم البلوى بها بعيدُ المنال، وإنَّما نسعى لبيان مجموعةٍ من الأحاديث التي لم يعملوا بها لهذا الوجه، وعرض طريقة مناقشتهم لها وكيفية تعاملهم معها؛ لتكون نبراساً ونموذجاً لما عداها، ومن هذه الأحاديث:

1. حديث الآحاد في انتقاض الوضوء بمس العورة: «مَن مَسَّ ذَكَره فليتوضأ»[1]، الذي روته بسرة بنت صفوان رضي الله عنها، فإنَّه شاذّ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة إلى معرفته، فدلَّ ذلك على ضعفه؛ إذ القول بأنَّ النبي ﷺ خصَّها بتعليم هذا الحكم ولم يُعلم سائر الصحابة ﷺ مع شدة الحاجة إليه شبه المحال، فكل أحد يحتاج إلى معرفته، والعادة تقتضي استفاضة نقل ما تعمّ البلوى به؛ لأنَّ فيما تعمّ به البلوى لا يقتصر النبيّ ﷺ على مخاطبةِ الآحاد بل يُلقيه إلى عدد يحصل به التواتر والشهرة؛ مبالغة في إشاعته لحاجة الخلق إليه[2]، قال الكاساني[3]: «إنَّه خبرٌ واحد فيما تعمّ به البلوى، فلو ثبت لاشتهر، ولو ثبت فهو محمولٌ على غسل اليدين؛ لأنَّ الصحابةَ ﷺ كانوا يستنجون بالأحجار دون الماء، فإذا مسوه بأيديهم كانت تتلوث خصوصاً في أيّام الصيف فأمر بالغسل لهذا، والله أعلم»، قال البُخاريُّ[4]: «روته بسرة؛ فإنَّه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة إلى معرفته، فدل ذلك على زيافته؛ إذ القول بأنَّ النبي ﷺ خصَّها بتعليم هذا الحكم مع أنَّها لا تحتاج إليه، ولم يُعلم سائر الصحابة ﷺ مع شدة الحاجة إليه شبه المحال، كذا ذكر شمس الأئمة، ولا يقال: قد روى هذا الحديث أيضاً ابن عمر وأبو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وعائشة وأم حبيبة وغيرهم ﷺ، فكيف يكون شاذاً مع رواية هؤلاء الكبار؟ لأنا نقول: تلك الروايات مضطربةُ الأسانيد غيرُ صحيحة؛ لضعف رجالها ولمعارضتها أيضاً بروايات صحيحة تُخالفها على ما بيَّنَها أبو جعفر الطحاوي ﷺ في «شرح الآثار» فلا ينتفي الشذوذ بها».

2. عدم القول بنقض الوضوء بمسِّ المرأة؛ لخلوه من حديث عن النبي ﷺ مع كونه مما تعمّ البلوى به، قال الجصاص[5]: «معلوم عموم البلوى بمس النساء لشهوة، والبلوى بذلك أعم منها بالبول والغائط ونحوهما، فلو كان حدثاً لما أخلى النبي ﷺ الأمة من التوقيف عليه؛ لعموم البلوى به وحاجتهم إلى معرفة حكمه، ولا جائز في مثله الاقتصار بالتبليغ إلى بعضهم دون بعض؛ فلو كان منه توقيف لعرفه عامة الصحابة ﷺ؛ فلما رُوي عن الجماعة الذين ذكرناهم من الصحابة ﷺ أنَّه لا وضوء فيه، دَلَّ على أنَّه لم يكن منه ﷺ توقيف لهم عليه، وعلم أنَّه لا وضوء فيه». ويؤيده ما روي عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «كنت أنام بين يدي رسول الله ﷺ ورجلاي في قبلته، فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي وإذا قام بسطتهما»[6]، وعن عائشة رضي الله عنها، قال ﷺ: «كان يقبل بعض نسائه، ثُمَّ يخرج إلى الصلاة ولا يتوضأ»[7]، وعن ابن عباس ﷺ، قال: «ليس في القُبلة وضوء»[8].

---

(1) في الترمذي، السنن، 1: 126، وحسنه، وأبي داود، السنن، 1: 55، و النسائي، سنن الكبرى،1: 99، و ابن ماجة، السنن، 1: 95، وغيرها.

(2) ينظر: الصالحي، عقود الجمان، ص400.

(3) في الكاساني، البدائع، 1: 30.

(4) في علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 17.

(5) في الجصاص، أحكام القرآن، 2: 520.

(6) في البخاري، الصحيح، 1: 150، ومسلم، الصحيح، 1: 367.

(7) قال الهيثمي في مجمع الزوائد 1: 247: رواه الطبراني في الأوسط وفيه سعيد بن بشير وثقه شعبة وغيره وضعفه يحيى وجماعة. وقال التهانوي في إعلاء السنن 1: 150: رواه البزار وإسناده صحيح.

(8) في الدارقطني، السنن، 1: 143، وقال: صحيح.

3. حديث الآحاد في الجهر بالبسملة عند القراءة في الصلاة: «كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»[1] فإنَّه لما شَذَّ . أي ورد بطريق آحاد . مع اشتهار الحادثة وعموم البلوى بها لم يعمل به؛ لأنَّ شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما يثبت به حكم الحادثة، فإذا لم يشتهر النَّقل عنهم[2].

4. حديث الآحاد في رفع اليدين عند الرُّكوع والقيام منه: «إذا افتتح ﷺ الصلاة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع»[3]، وهو أمرٌ يعمّ به البلوى فيتكرَّر كلَّ يوم مرّات، ولا يرويه إلاّ أفرادٌ من الصَّحابة ﷺ، فهذا يورث الشَّكّ في ثبوته؛ لأنَّه ينبغي أن يتواتر ورودُه كما تواتر الرُّكوع والسُّجود، فهو من الأفعال الظَّاهرة في الصَّلاة مثلهما، كيف وقد عارضه أحاديث أُخرى أيضاً عن الصَّحابة ﷺ بعدم الرفع إلا في التكبيرة الأولى، قال البابرتي[4]: «أحاديث الرفع مما تعم به البلوى، فلا يكون حجة»، ويؤيده ما روي عن علقمة ﷺ، قال ابنُ مسعود ﷺ: «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ، فصلى فلم يرفع يديه إلا في أول مرة»[5]، وعن جابر بن سمرة ﷺ قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ، فقال: مالي أراكم رافعي أيديكم كأنَّها أذناب خيل شمس، اسكنوا في الصلاة»[6]، وعن الأسود ﷺ قال: «رأيت عمر بن الخطاب ﷺ يرفع يديه في أول تكبيرة ثُمَّ لا يعود»، قال: «ورأيت إبراهيم والشعبي يفعلان ذلك»[7]، قال الطحاوي[8]: «فهذا عمر ﷺ لم يكن يرفع يديه أيضاً إلا في التكبيرة الأولى في هذا الحديث، وهو حديث صحيح؛ لأنَّ الحسن بن عياش وإن كان هذا الحديث إنَّما دار عليه، فإنَّه ثقة حجة، قد ذكر ذلك يحيى بن معين وغيره، أفترى عمر بن الخطاب ﷺ خفي عليه أنَّ النبي ﷺ كان يرفع يديه في الركوع والسجود وعلم بذلك من دونه ومن هو معه يراه ما رأى رسول الله ﷺ يفعل، ثُمَّ لا ينكر ذلك عليه، هذا عندنا محال، وفعل عمر ﷺ هذا وترك أصحاب رسول الله ﷺ إياه على ذلك دليل صحيح أنَّ ذلك هو الحق الذي لا ينبغي لأحد خلافه».

---

(1) فعن أبي هريرة ﷺ في الحاك، المستدرك، 1: 357، 356، وهذا الحديث مخالفٌ لما هو ثابت من الأحاديث الأخرى بعدم الجهر بالبسملة ومنها: عن أنس ﷺ: «صليت وراء رسول الله ﷺ وخلف أبي بكر وعمر وعثمان ﷺ فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين...» في مسلم، الصحيح، رقم 606، والبخاري، الصحيح، رقم 941، وفي رواية: «كانوا يجهرون بالحمد لله رب العالمين» في أحمد، المسند، 12380، وفي رواية: «فكانوا يفتتحون القراءة فيما يجهر به بالحمد لله رب العالمين» في أبي يعلى، المسند، 5: 434، وفي رواية: «فكانوا يسرون ببسم الله» في الطحاوي، شرح معاني الآثار، 1: 23، وابن خزيمة، الصحيح، 1: 249، فالروايات تفسر بعضها البعض، فيحصل صود من سنية القراءة سراً لا جهراً، وزيادة التفصيل في أدلة الإسرار بالبسملة ورد أدلة الجهر بها في إحكام القنطرة بأحكام البسملة ص105-166 للإمام للكنوي بتحقيقي.

(2) ينظر: ملا جيو، نور الأنوار، 2: 27-28، وملا خسرو، مرآة الأصول، 2: 23-24

(3) فعن ابن عمر ﷺ في الترمذي، السنن، 2: 35، وصححه.

(4) في البابرتي، العناية، 2: 297.

(5) في الترمذي، السنن، 2: 40، وحسنه، و أبي داود، السنن، 1: 199، و البيهقي، السنن الكبير،2: 78، وغيرها، وصححه ابن حزم، ينظر: التهانوي، إعلاء السنن، 3: 62، وغيره.

(6) في مسلم، الصحيح،1: 322، فإنَّه يدل على وجوب السكون، وأنَّ رفع الأيدي في الصلاة ينافيه، كما في التهانوي، إعلاء السنن، 30: 60.

(7) في الطحاوي، شرح معاني الآثار، 1: 227، وصححه.

(8) في الطحاوي، شرح معاني الآثار، 1: 227.

5. أحاديث الآحاد المتعلّقة بالجمع بين الصلوات[1]، فلم يعمل بها لوقوعها فيما تعمُّ به البلوى، ولمعارضتها القطعي، قال الكاساني[2]: «إنَّ هذه الصلوات عرفت مؤقتة بأوقاتها بالدلائل المقطوع بها من الكتاب[3] والسنة المتواترة[4] والإجماع، فلا يجوز تغييرها عن أوقاتها بضرب من الاستدلال أو بخبر الواحد، مع أنَّ الاستدلال فاسد؛ لأنَّ السفر والمطر لا أثر لهما في إباحة تفويت الصلاة عن وقتها، ألا ترى أنَّه لا يجوز الجمع بين الفجر والظهر مع ما ذكرتم من العذر؟ والجمع بعرفة ما كان لتعذر الجمع بين الوقوف والصلاة؛ لأنَّ الصلاة لا تضاد الوقوف بعرفة، بل ثبت غير معقول المعنى بدليل الإجماع والتواتر عن النبي ﷺ فصلح معارضاً للدليل المقطوع به، وكذا الجمع بمزدلفة غيرُ معلول بالسير، ألا ترى أنَّه لا يفيد إباحة الجمع بين الفجر والظهر، وما روي من الحديث في خبر الآحاد فلا يقبل في معارضة الدليل المقطوع به، مع أنَّه غريب ورد في حادثة تعمّ بها البلوى، ومثله غير مقبول عندنا، ثُمّ هو مؤول وتأويله: أنَّه جمع بينهما فعلاً لا وقتاً، بأن أخر الأولى منهما إلى آخر الوقت ثم أدى الأخرى في أول الوقت ولا واسطة بين الوقتين فوقعتا مجتمعتين فعلاً...». وممَّا يدلّ على صحّة هذا التأويل: فعل النبي ﷺ والصحابة ﵃، ومن ذلك: عن نافع وعبد الله بن واقد إنَّ مؤذن ابن عمر ﵄، قال: «الصلاة، قال: سر سر حتى إذا كان قبل غيوب الشفق نزل فصلى المغرب، ثُمَّ انتظر حتى غاب الشفق وصلّى العشاء، ثُمَّ قال: إنَّ رسولَ الله ﷺ كان إذا عجَّل به أمرٌ صَنَعَ مثل الذي صنعت»[5]، وعن عليّ ﵁: «أنَّه كان إذا سافر سار بعدما تغرب الشمس حتى تكاد أن تظلم، ثُمَّ ينزل فيصلّي المغرب، ثُمَّ يدعو بعشائه فيتعشى، ثُمَّ يصلّي العشاء، ثُمَّ يرتحل ويقول: هكذا كان رسول الله ﷺ يصنع»[6]، وعن نافع ﵁ قال: «خرجت مع عبد الله بن عمر ﵄ في سفر... وغابت الشمس... فلما أبطأ قلت: الصلاة يرحمك الله، فالتفت إلي ومضى حتى إذا كان في آخر الشفق نزل

---

(1) مثل حديث أبي الطفيل عن معاذ بن جبل ﵁: «إنَّ النبيّ ﷺ كان في غزوة تبوك إذا ارتحل قبل زيغ الشمس أَخَّرَ الظهرَ إلى أن يجمعَها إلى العصر فيصليهما جميعاً، وإذا ارتحل بعد زيغ الشمس عَجَّلَ العصرَ إلى الظُّهر، وصَلَّى الظُّهرَ والعصرَ جميعاً، ثُمَّ سار، وكان إذا ارتحل قبل المغرب أخّر المغرب حتى يصليها مع العشاء، وإذا ارتحل بعد المغرب عَجَّل العشاء فصلاّها مع المغرب» في الترمذي، السنن، 2: 438، و أبي داود، السنن، 1: 389، وغيرها. ففي القاري، فتح باب العناية، 1: 192: قال أبو داود: وليس في تقديم الوقت حديثٌ قائم. وقال الحاكم: حديث أبي الطُّفيل ﵁ موضوع؛ ولذا لم يذكر الطَّحَاوي هذه الرواية عن أبي الطُّفيل، وينظر: المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، 1: 297.

(2) في الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 128.

(3) منها: قوله ﷻ: {أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ} الإسراء: ٧٨، أي لوقت دلوكها: أي زوالها، وقال ﷻ: {أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ} النساء: ١ ، وقال ﷻ: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ} البقرة: ٢٣٨.

(4) منها: عن أبي ذر ﵁، قال ﷺ: «صلِّ الصلاة لوقتها» في مسلم، الصحيح، 1: 448، وعن ابن مسعود ﵁ قال: «ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين: صلاة المغرب والعشاء بجمع، وصلّى الفجر يومئذٍ قبل ميقاتها» في مسلم، الصحيح، 2: 938، والبخاري، الصحيح، 2: 604، وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: «كان رسول الله ﷺ في السَفر يؤخر الظهر ويُقَدِّمُ العصر ويؤخر المغرب ويُقدم العشاء» في الطحاوي، شرح معاني الآثار، 1: 164، وأحمد، المسند، 6: 135، وإسناده حسن، كما في التهانوي، إعلاء السنن، 2: 85، وغيرها.

(5) في أبي داود، السنن، 2: 6، و البيهقي، السنن الكبير، 1: 114، و الدارقطني، السنن، 1: 393، وغيرها، وإسناده صحيح، كما في التهانوي، إعلاء السنن، 2: 85، وغيرها

(6) في أبي داود، السنن، 2: 10، والمقدسي، الأحاديث المختارة، 2: 312، وإسناده صحيح، كما في التهانوي، إعلاء السنن، 2: 86.

فصلّى المغرب، ثُمَّ أقام العشاء وقد توارى الشفق فصلى بنا، ثُمَّ أقبل علينا فقال: إنَّ رسول الله ﷺ كان إذا عَجَّل به السير صنع هكذا»[1]، قال عبد الحق: وهذا نصّ على أنَّه صلَّى كل واحدة منهما في وقتها[2].

6. حديث الآحاد في مَن لم يجد السُّترة للصَّلاة فيختط خطاً بين يديه: «إذا صلَّى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئاً، فإن لم يجد فلينصب عصاً، فإن لم يكن معه عصاً، فليخطط خطاً، ثُمَّ لا يضرّه ما مرَّ أمامه»[3]، فإنَّ الخط وتركه سواء، قال الكاساني[4]: «ولكن الحديث غريب ورد فيما تعم به البلوى، فلا نأخذ به»، وقال السرخسي[5]: «ولكن الحديث شاذ فيما تعم به البلوى فلم نأخذ به لهذا»؛ ولأنَّ المقصود أن يبدو للناظر فيمتنع من المرور بين يديه، وما دون غلظ الإصبع بقدر ذراع لا يبدو للناظر من بعد[6]، فلا فائدة فيه، ويشهد لذلك ما روي عن سبرة ﷺ: قال ﷺ: «ليستتر أحدكم في صلاته ولو بسهم»[7]، وعن موسى بن طلحة ﷺ، قال ﷺ: «إذا وضع أحدكم بين يديه مثل مؤخرة الرحل فليصلِ ولا يبالِ مَن مرَّ وراء ذلك»[8].

7. حديث الآحاد في وضوءِ الرَّجل بفضل وضوء المرأة: «نهى ﷺ أن يتوضأ الرجل بفضل وضوء المرأة»[9]، قال السرخسي[10]: «شاذّ فيما تعم به البلوى فلا يكون حجة»، ويؤيده ما روي عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد ونحن جنبان»[11]، وعن أم صبية الجهنية رضي الله عنها، قالت: «اختلفت يدي ويد رسول الله ﷺ في الوضوء من إناء واحد»[12].

8. حديثُ الآحاد في ختم الأذان بلا إله إلا الله، وعلى قول أهل المدينة: لا إله إلا الله والله أكبر، فاعتبروا آخره بأوّله ويروون فيه حديثاً، قال الكاساني[13]: «كيفيّة الأذان فهو على الكيفية المعروفة المتواترة من غير زيادة ولا نقصان عند عامّة العلماء، وزاد بعضهم، ونقص البعض... ولنا حديث عبد الله بن زيد ﷺ، وفيه الختم: (بلا إله إلا الله)، وأصل الأذان ثبت بحديثه فكذا قدره، وما يروون فيه من الحديث فهو غريب فلا يُقبل خصوصاً فيما تعمّ به البلوى، والاعتماد في مثله على المشهور»، وهو حديثُ عبد الله بن زيد ﷺ على ما توارثه الناس إلى يومنا هذا[14].

---

(1) في النسائي، السنن الكبرى، 1: 490، والنسائي، المجتبى، 1: 287، وإسناده صحيح، كما في التهانوي، إعلاء السنن، 2: 88، والزيلعي، التبيين، 1: 88.
(2) ينظر: تبيين الحقائق 1: 88، وغيره.
(3) فعن أبي هريرة ﷺ في أبي داود، السنن، 1: 240، و ابن حبان، الصحيح، 6: 125، و ابن خزيمة، الصحيح، 2: 13.
(4) في الكاساني، البدائع، 2: 218، وينظر: السرخسي، المبسوط،1: 192.
(5) في السرخسي، المبسوط،1: 193.
(6) ينظر: السرخسي، المبسوط،1: 191.
(7) في الطبراني، المعجم الكبير، 7: 114، وابن أبي شيبة، المصنف، 1: 249.
(8) في مسلم، الصحيح، 1: 358.
(9) في ابن حبان، الصحيح،4: 72، و ابن ماجة، السنن، 1: 132، والنسائي، السنن، 1: 179.
(10) السرخسي، المبسوط،1: 62.
(11) في سنن أبي داود1: 67، وابن ماجة، السنن، 1: 134.
(12) في أبي داود ، السنن، 1: 69.
(13) في الكاساني، البدائع،1: 148، وينظر: السرخسي، المبسوط،1: 129.
(14) ينظر: المبسوط1: 129.

9. حديث الآحاد في إفراد الإقامة: «أُمِرَ بلالٌ أن يشفع الأذان، وأن يوتر الإقامة، إلا الإقامة»[1]، قال السَّرَخْسيُّ[2] عن واحد من أحاديث الباب: «ولكنَّه شاذٌّ فيما تعم به البلوى، والشاذ في مثله لا يكون حجة»، فالمعتمد عند أبي حنيفة : أنَّ الإقامة كالأذان مثنى مثنى؛ لحديث عبد الله بن زيد ﷺ فهو الأصل، وقد حكى فيه الإقامة مثل الأذان، ولأنَّ المحض بالإقامة قوله قد قامت الصلاة، ولا إفراد في هذه الكلمة، ففي غيرها أولى، وقال إبراهيم النخعي :: كان الناس يشفعون الإقامة حتى خرج هؤلاء . يعني بني أمية . فأفردوا الإقامة، ومثله لا يكذب، وأشار إلى كون الإفراد بدعة، والحديث محمولٌ على الشَّفع والإيتار في حقِّ الصَّوت والنَّفس دون حقيقة الكلمة فمعناه: أن يؤذن بصوتين ويقيم بصوت واحد[3].

10. حديث الآحاد في الصَّلاة على الدَّابة في المصر: «إنَّ النبيَّ ﷺ ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة ﷺ، وكان يُصلِّي وهو راكب»، هذا حديثٌ شاذٌّ فيما تعمّ به البلوى، والشاذُّ في مثلِه لا يكون حجّةً، فعند أبي حنيفة : لا يجوز التَّطوع على الدَّابّة في المصر، وقال أبو يوسف :: لا بأس به وأخذ بالحديث، ومُحمّد : أخذ به إلاّ أنَّه كَرِه ذلك في المصر؛ لأنَّ اللغط يكثر فيها، فلكثرة اللغط ربما يبتلى بالغلط في القراءة فلذلك كره[4].

11. حديث الآحاد في مشروعيّة صلاة الاستسقاء: «خرج النبي ﷺ يستسقي فتوجّه إلى القبلة يدعو وحوّل رداءه، ثُمَّ صلّى ركعتين جهر فيهما بالقراءة»[5]، قال السَّرَخْسيّ[6]: «الأثر الذي نقل أنَّه صلى فيها ﷺ شاذ فيما تعم به البلوى، وما يحتاج الخاصُّ والعامُّ إلى معرفته لا يُقبل فيه شاذّ، وهذا ممَّا تعمُّ به البلوى في ديارهم»، فلا تشرع صلاة الاستسقاء عند أبي حنيفة :، ويؤيِّد ذلك: عن أنس ﷺ: «إنَّ رجلاً دخل المسجد يوم جمعة من باب كان نحو دار القضاء ورسول الله ﷺ قائم يخطب، فاستقبل رسول الله ﷺ قائماً، ثُمَّ قال: يا رسول الله، هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله يغثنا، فرفع رسول الله ﷺ يديه، ثُمّ قال: اللهم أغثنا، اللهم أغثنا، اللهم أغثنا...»[7]، وعن الشعبي :، قال: «خرج عمر بن الخطاب ﷺ يستسقي بالناس فما زاد على الاستغفار حتى رجع، فقالوا: يا أمير المؤمنين، ما رأيناك استسقيت، قال: لقد طلبت المطر بمَجَاديح السماء التي تستنزل بها المطر، **{فَقُلْتُ استغفروا ربّكُم إِنَّهُ كَانَ غَفَّارا يرسِلِ السّماء علَيكُم مدْرارا (11) ويمددْكُم بأَموالٍ وبنين ويجعل لَكُمْ جَنَّات وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا}** نوح: ١٠ – ١٣، **{اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ} هود: 52**»[8].

---

(1) فعن أنس ﷺ في البخاري، الصحيح، 1: 125، ومسلم، الصحيح، 1: 286.

(2) في السرخسي، المبسوط، 1: 129.

(3) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 148، والبرهاني، المحيط، 1: 342.

(4) ينظر: السرخسي، المبسوط،1: 251.

(5) فعن عبد الله بن زيد ﷺ في البخاري، الصحيح،1: 347، والنسائي، السنن الكبرى، 2: 323.

(6) في السرخسي، المبسوط،2: 76.

(7) في البخاري، الصحيح، 1: 344، ومسلم، الصحيح، 2: 613.

(8) في عبد الرزاق، المصنف، 3: 87، وابن أبي شيبة، المصنف، 6: 61، و البيهقي، السنن الكبير،3: 352، الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ر1404: قال النووي في الخلاصة: «إسناده صحيح لكنَّه مرسل، فإنَّ الشعبيّ لم يدرك عمر ﷺ».

12. حديث الآحاد في التَّسمية عند الوضوء: «لا وضوء لمَن لم يذكر اسم الله عليه»[1]، غيرُ معمول بظاهره في الزيادة على القرآن ركناً أو شرطاً؛ لأنَّه من أخبار الآحاد، وهي غير مقبولة فيما عمَّت البلوى به، وإن صح احتمل أنَّه يريد به نفي الكمال لا نفي الأصل: كقوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»[2]، و«مَن سمع النداء فلم يأته فلا صلاة له إلا من عذر»[3] ونحو ذلك[4].

13. حديث: الاغتسال لمن غسل الميت والوضوء لمن حمله: «من غسله الغسل ومن حمله الوضوء»[5]، فجعله الكَاسانيّ[6] من: «أَخبار آحاد وردت فيما تعم به البلوى، ويغلب وجوده، ولا يقبل خبر الواحد في مثله؛ لأنَّه دليلُ عدم الثبوت إذ لو ثبت لاشتهر»، ويؤيده أنَّه لما بلغ ذلك عائشة رضي الله عنها ردّته، فقالت: «أوينجس موتى المسلمين، وما على رجل لو حمل عوداً»[7].

14. حديث: «الوضوء مما مست النار»، رَدَّه الكاسانيّ[8]؛ لأنَّه من أخبار الآحاد ورد فيما تعم به البلوى، وقد رده أيضاً ابن عباس ﷺ، إذ لما روى أبو هريرة ﷺ قال ﷺ: «الوضوء مما مست النار ولو من ثور أقط»، قال له ابن عباس ﷺ: «يا أبا هريرة، أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟ فقال أبو هريرة: يا ابن أخي، إذا سمعت حديثاً عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له مثلاً»[9]: أي إن توضأنا بماء سخن أنتوضأ بماء بارد، وإن ادهنا أنتوضأ.

15. حديث الوضوء من لحوم الإبل، فعن جابر بن سمرة ﷺ: «إنَّ رجلاً سأل النبي ﷺ قال: يا رسول الله، أتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا تتوضأ، قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم توضأ من لحوم الإبل»[10]، فلم يؤخذ به لكونه من أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى، كما صرح الكاساني[11]، وقال: «ولو ثبت... فالمرادُ من الوضوءِ غسل اليد، ولهذا خَصَّ لحم الإبل في رواية؛ لأنَّ له من اللزوجة ما ليس لغيره».

---

(1) فعن أبي هريرة في المستدرك 1: 246، وصححه، وسنن الترمذي1: 38، وعن أبي سعيد الخدري ﷺ في سنن الدوارمي 1: 187، ومسند عبد بن حميد 1: 285، وغيرها.
(2) في الحاكم، المستدرك، 1: 373، و البيهقي، السنن الكبير، 3: 57، وابن أبي شيبة، المصنف، 1: 303، و عبد الرزّاق، المصنف، 1: 497، والطحاوي، شرح معاني الآثار، 1: 394، وصحَّحه ابن حزم، ينظر: القاري، فتح باب العناية، 1: 231، وغيرها.
(3) في ابن ماجه، السنن، 1: 260، و ابن حبان، الصحيح، 5: 415، والحاكم، المستدرك،1: 373، والطبراني، المعجم الكبير،11: 446، والدارقطني، السنن، 1: 420، وابن الجعد، المسند، ص85، و البيهقي، السنن الكبرى، 3: 57، قال البيهقيّ: رواه هشيم بن بشير عن شعبة، ورواه الجماعة عن سعيد موقوفاً على ابن عَبَّاس ﷺ، ورواه مغراء العبدي عن عدي بن ثابت مرفوعاً، وروي عن أبي موسى الأشعري مسنداً وموقوفاً: والموقوف أصحّ، والله أعلم. اهـ.
(4) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن،2: 504.
(5) فعن أبي هريرة ﷺ في الترمذي، السنن، 3: 319، وابن حبان، الصحيح،3: 437.
(6) في الكاساني، بدائع الصنائع،1: 33.
(7) في اللكنوي، التعليق المجد على موطأ محمد، 2: 84: ذكره السيوطيّ في رسالته عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة، وأخرجه أبو منصور البغدادي في كتابه. ينظر: هامش المغني في أصول الفقه ص210.
(8) في الكاساني، بدائع الصنائع،1: 33.
(9) في الترمذي، السنن، 1: 114، وابن ماجة، السنن، 1: 10.
(10) في ابن حبان، الصحيح، 3: 431.
(11) في الكاساني، بدائع الصنائع،1: 33.

16. حديث: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»[1]، فهو من أخبار الآحاد ورد فيما تعمّ به البلوى، وأنَّه دليل عدم الثبوت، إذ لو كان ثابتاً لاشتهر[2]، فلا يحل الجنين بذكاة أمه عند أبي حنيفة :، ويشهد له عموم قوله ﷻ: **{إِلَّا مَا ذَكَّيْتُم}** المائدة: ٣، لأنَّ الله حرم الميتة، وهو اسم لحيوان مات من غير ذكاة[3].

17. حديث الآحاد في رؤية هلال رمضان: «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ، فقال: إني رأيت الهلال، قال الحسن في حديثه يعني رمضان، فقال: أتشهد أنَّ لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أنَّ محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال، أذن في الناس فليصوموا غداً»[4]، قال الجصاص[5]: «فالذي ذكرناه من الخبر عن رؤية الهلال إذا لم تكن بالسماء علّة من الأصل الذي قدّمنا أنَّ ما عمَّت به البلوى فسبيل وروده أَخبار التَّواتر الموجبة للعلم، وأمَّا إذا كان بالسَّماء علّةٌ فإنَّ مثلَه يجوز خفاؤه على الجماعة حتى لا يراه منهم إلاّ الواحد والاثنان من خلل السَّحاب إذا انجاب عنه لم يستره قبل أن يتبينه الآخرون، فلذلك قبل فيه خبر الواحد والاثنين ولم يشترط فيه ما يوجب العلم»، وسبق الكلام عن هذه المسألة.

18. حديث الآحاد في وجوب الزَّكاة في مال الصَّبيّ: «اتجروا في أموال اليتامى، لا تأكلها الزكاة»[6]، قال البابرتيُّ[7]: «فلو كان هذا الخبر ثابتاً في الصدر الأول لاشتهر، ولو اشتهر لما بقي الاختلاف في الصدر الأول، ولما بقي الاختلاف فيه مع عموم البلوى، دلَّ على زيافته كما في حديث الزكاة في مال الصبي»، فلم يوجب الحنفية الزَّكاة في مال الصَّبيّ.

19. حديث الآحاد في حرمة صيد المدينة وقطع شجرها: «إنَّ إبراهيم حرم مكة، وإني حرمت المدينة ما بين لابتيها، لا يقطع عضاهها، ولا يصاد صيدها»[8]، قال ابن نجيم[9]: «ليس للمدينة حرم عندنا، فيجوز الاصطياد فيها، وقطع أشجارها، وقد وردت أحاديث كثيرة في الصَّحيحين وغيرها صريحة في تحريم المدينة كمكة، وأولها أصحابنا بأن المراد بالتحريم التعظيم... والأحسن الاستدلال بحديث أنس ﷺ الثابت في الصحيحين «أنَّه كان له أخ صغير يقال له: أبو عمير، وكان له نغير يلعب به فمات النغير، فكان النبي ﷺ يقول: يا أبا عمير، ما فعل

([1]) في أبي داود، السنن، 2: 114، والترمذي، السنن، 4: 72، وصحَّحه، قال الجزري في النهاية2: 411: ويُرْوَى «هذا الحديث بالرفعِ والنصبِ فمن رَفَعَه جَعَلَه خَبَرَ المبتدأ الذي هو ذَكاةُ الجَنين فتكونُ ذكاةُ الأمِّ هي ذَكاةُ الجَنين، فلا يحتاجُ إلى ذبْحٍ مُسْتأنَف، ومن نَصَبَ كان التقديرُ ذَكاةُ الجنين كذكاة أُمِّه، فلما حُذِفَ الجارُّ نُصِبَ أَو على تقدير يُذَكَّى تَذْكِيَةً مثل ذكاة أمه فحذَفَ المصدر وصفَتَه وأقامَ المضاف إليه مُقامه، فلا بُدَّ عنده من ذَبْح الجَنين إذا خَرج حيًّا»، وفي المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، 2: 624: «ذكاة الجنين مبتدأ وذكاة أمه خبره، لكن فيه حذف مضاف وهو مثل كأنَّه قال: ذكاة الجنين مثل ذكاة أمه، كما تقول: زيد البدر وعمرو الشمس».

([2]) ينظر: الكاساني، البدائع، 5: 43.

([3]) ينظر: العيني، منحة السلوك،3: 179.

([4]) فعن ابن عَبَّاس ﷺ في أبي داود، السنن، 2: 302، والنسائي، السنن، 4: 132.

([5]) في الجصاص، أحكام القرآن، ص253.

([6]) فعن أنس ﷺ في الطبراني، المعجم الأوسط، 4: 264.

([7]) في البابرتي، العناية، 1: 292.

([8]) فعن جابر ﷺ في مسلم، الصحيح، 2: 992، والبيهقي، السنن الصغرى، 2: 169 من حديث عبد الله بن زيد وأنس ورافع بن خديج ﷺ.

([9]) في ابن نجيم، البحر الرائق، 3: 43-44.

النغير»، ولو كان للمدينة حرم لكان إرساله واجباً عليه، ولأنكر عليه رسول الله ﷺ في إمساكه، ولا يمازحه،
اب في المحيط عن الأحاديث الصحيحة في أنَّ لها حرماً: أنَّها من أخبار الآحاد فيما تعم به البلوى؛ لأنَّ الشجر للمدينة أمر تعم به البلوى، وخبر الواحد إذا ورد فيما تعم به البلوى لا يقبل؛ إذ لو كان صحيحاً لاشتهر نقله فيما عم به البلوى».

20. حديث الآحاد في حرمة النّبيذ المتخذ من غير العنب: «الخمر من خمسة: من النخل، والكرم، والحنطة، والشعير، والذرة»[1]، قال السَّرَخسيُّ[2]: «الحديث فيه شاذ، والشاذُّ فيما تعم به البلوى لا يكون مقبولاً، وهو محمول على التحريم الذي كان قبل الرخصة لتحقق المبالغة في الزجر»، وقال الجصاصُ[3]: «وما رُوِي عن أحدٍ من الصحابة ﷺ والتابعين تحريمه الأشربة التي يبيحها أصحابنا فيما نعلمه، وإنَّما رُوِي عنهم تحريم نقيع الزبيب والتمر وما لم يُرَدَّ من العصير إلى الثلث، إلى أن نشأ قومٌ من الحشو تصنَّعوا عند العامَّة بالتشديد في تحريمه، ولو كان النبيذُ محرماً لَوَرَدَ النقل به مستفيضاً لعموم البلوى كانت به؛ إذ كانت عامّة أشربتهم نبيذ التمر والبسر، كما ورد تحريم الخمر، وقد كانت بلواهم بشرب النبيذ أَعمُّ منها بشربِ الخمر لقلّتها كانت عندهم، وفي ذلك دليلُ على بطلانِ قول موجبي تحريمه». ومن الآثار الواردة بالجواز: عن ابن عبَّاس ﷺ: «كان رسول الله ﷺ يُنقع له الزبيب فيشربه اليوم والغد وبعد الغد إلى مساء الثالثة، ثُمَّ يأمر به فيسقى أو يُهراق»[4]، وعن رقية بنت عمرو بن سعيد رضي الله عنها، قالت: «كنت في حجر ابن عمر ﷺ فكان يُنقع له الزبيب فيشربه من الغد، ثُمَّ يُجفَّف الزبيبُ ويُلقي عليه زبيبٌ آخر ويُجعل فيه ماءٌ من الغد حتى إذا كان بعد الغد طرحه»[5]، وعن سعيد بن المسيب :: «إنَّ أبا الدرداء ﷺ كان يشرب ما ذهب ثلثاه وبقي ثلثه»[6]، وعن أبي موسى الأشعريّ ﷺ: «أنَّه كان يشرب من الطلاء ما ذهب ثلثاه وبقي ثلثه»[7]، وعن قتادة :: «أنَّ أبا طلحة وأبا عبيدة ومعاذ بن جبل ﷺ كانوا يشربون الطلاء إذا ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يعني الرُّبَّ»[8].

21. حديث الآحاد في بطلان نكاح المرأة بلا ولي: «أيّما امرأةٌ نكحت بغير إذن وليها، فنكاحُها باطلٌ»[9]، قال الغزنويُّ[10]: «هذه الأحاديث على تقدير صحّتها أخبارُ آحاد وردت على مخالفة الكتاب، وهو ما جاء من إضافة النّكاح إليهنّ في مواضع من القرآن فلا يُعمل بها»، فلم يشترط أبو حنيفة لصحّة النّكاح الولي.

([1]) في النسائي، السنن الكبرى،3: 211، والنسائي، المجتبى، 8: 295، والبزار، المسند، ر2779.
([2]) في السرخسي، المبسوط،24: 18.
([3]) في الجصاص، أحكام القرآن، 2: 653.
([4]) في مسلم، الصحيح، 3: 1589.
([5]) في النسائي، السنن الكبرى،3: 237، والنسائي، المجتبى، 8: 325.
([6]) في النسائي، السنن الكبرى،3: 241، والنسائي، المجتبى،8: 329.
([7]) في النسائي، السنن الكبرى، 3: 242، والنسائي، المجتبى،8: 330.
([8]) في عبد الرزاق، المصنف، 9: 255، وابن أبي شيبة، عبد الرزاق، 5: 90.
([9]) فعن عائشة رضي الله عنها في أحمد، المسند، 40: 435، و ابن حبان، الصحيح، 9: 384.
([10]) في الغزي، الغرة المنيفة، ص130.

22. حديث الآحاد في المقدار الواجب إخراجه من الزَّبيب في صدقة الفطر: «صاعاً من زبيب»[1]، قال السَّرَخسيُّ[2]: «والأثرُ فيه شاذّ، وبمثله لا يثبت التقدير فيما تعمّ به البلوى، ويحتاج الخاصّ والعامّ إلى معرفته؛ لأنَّه لو كان صحيحاً لاشتهر لعلمهم به، وقال أبو حنيفة :: نصف صاع؛ لأنَّ الزبيب نظير البر، فإنَّه مأكول فكما يتقدَّر من البر بنصف صاع لهذا المعنى فكذلك من الزبيب».

23. حديث الآحاد في إخراج الأقط في زكاة الفطر: «أو صاعاً من أقط[3]»[4]، قال السَّرَخْسيُّ[5]: «وأَصحابُنا قالوا: الحديثُ شاذٌّ لم يُنقل في الآثار المشهورة، وبمثله لا يجوز إثبات التقدير فيما تعمُّ به البَلْوى، فيبقى الاعتبار بالقيمة، فإن كانت قيمتُه قيمةَ نصف صاع من برّ أو صاع من شعير جاز، وإلا فلا»، فتعتبر فيه القيمة، ولا يجزئ إلا باعتبار القيمة.

24. حديث: «الناسُ أَكفاء إلا الحائك والحجام»[6]، قال أبو حنيفة: الحديث شاذ لا يؤخذ به فيما تعم به البلوى، والحرفة ليست بشيء لازم، فالمرءُ تارة يحترف بحرفة نفيسة، وتارةً بحرفة خسيسة، بخلاف صفة النسب؛ لأنَّه لازم له، وذلّ الفقر كذلك فإنَّه لا يفارقه، وعن أبي يوسف :: أنَّه معتبر، حتى إنَّ الدباغ والحجّام والحائك والكناس لا يكون كفؤاً لبنت البزاز والعطار، وكأنَّه اعتبر العادة في ذلك[7].

25. حديث: «قضى النبي ﷺ إذا تشاجروا في الطريق بسبعة أذرع»[8]، وبظاهر هذا الحديث يأخذ بعضُ العلماء، فيقول عند المنازعة بين الشركاء في الطريق: ينبغي أن يقدر الطريق سبعة أذرع، ولسنا نأخذ بذلك؛ لأنَّ هذا خبر واحد فيما تعم به البلوى، وقد ظهر عمل الناس فيه بخلافه، فإنا نرى الطرق التي اتخذها الناس في الأمصار متفاوتة في الذرع، ولو كان الحديث صحيحاً لما اجتمع الناس على ترك العمل به؛ لأنَّ المقدارَ الثابتَ بالشرع لا يجوز لأحد أن يتجاوزَه إلى ما هو أكثر منه أو أقلّ، ثُمَّ يُحمل الحديث على تأويل، وهو أنَّه كان ذلك في حادثة بعينها وراء حاجة الشركاء إلى ذلك القدر من الطريق، فأمرهم أن يتركوا ذلك القدر، ويبنوا فيما وراء ذلك؛ لبيان المصلحة لهم في ذلك لا لنصيب مقدار في الطريق شرعاً[9].

26. حديث علي ؓ قال: «رأى رجلاً يرمي بقوس فارسية، فقال: ارمِ بها، ثُمَّ نظر إلى قوس عربية، فقال: عليكم بهذه وأمثالها ورماح القنا، فإنَّ بهذه يمكن الله لكم في البلاد ويؤيدكم في النصر»[10]، قال السرخسي[1]:

([1]) فعن أبي سعيد الخدري ؓ، قال ﷺ: «كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من أقط أو صاعاً من زبيب» في البخاري، الصحيح،2: 548، وغيره.

([2]) في السرخسي، المبسوط،2: 114.

([3]) الأقط: قال الأزهري: يتخذ من اللبن المخيض يطبخ ثم يترك حتى يمصل. ينظر: الفيومي، المصباح، ص17.

([4]) فعن أبي سعيد الخدري ؓ في البخاري، الصحيح،2: 548 وغيره.

([5]) في السرخسي، المبسوط،2: 115.

([6]) فعن ابن عمر ؓ، قال ﷺ: «الناس أكفاء، بعضهم لبعض، إلا حائكاً وحجاماً» في أبي حنيفة، المسند، ص174، قال ابن حجر في الدراية ص62: «أخرجه الدارقطني، وفيه محمد بن الفضل وهو ضعيف».

([7]) ينظر: السرخسي، المبسوط،5: 25.

([8]) فعن أبي هريرة ؓ في البخار، الصحيح،2: 874.

([9]) ينظر: السرخسي، المبسوط، 15: 56.

([10]) في البيهقي، السنن الكبير، 10: 24.

«كثير من الناس من كره الرمي بالقوس الفارسية، ورووا في ذلك حديثاً، ولكنَّه شاذ فيما تعمُّه البلوى، وهو مخالفٌ للكتاب، قال الله ﷻ: **{وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّة}** الأنفال: ٦٠، ومن القوة الرمي بالقوس الفارسية، ن قال: إنَّما يكره ذلك لأنَّها من أمر العجم، ينبغي للغازي أن يستعمل في القتال ما هو من أمر العرب، قلنا: فالمنجنيق من أمر العجم، وقد نصبه رسول الله ﷺ على الطائف حين أشار عليه به سلمان ﷺ، واتخاذ الخندق من أمر العجم، وقد فعله رسول الله ﷺ بإشارة سلمان ﷺ، فتبيّن أنَّ ما يكون من مكايدة الحرب فلا بأس به، سواء كان من أمر العجم مما لا يعرفه أو كانوا يعرفونه»[1].



خاتمة البحث:

وفي ختام هذا البحث نخلص إلى ما يلي:

1. تصحيحَ الأحاديث وتضعيفَها مسألةٌ اجتهاديةٌ خاضعةٌ لنظرِ المجتهدِ فيما يعتبر من شروط وقواعد وأُصول، وإنَّ للسادة الحنفية أُصولاً اعتمدوها في قبولهم للأخبار، ومنها اشتراطهم عدم ورود حديث الآحاد فيما تعمَّ به البلوى.
2. إنَّ هذا الاشتراط من الحنفية لا يعني القطع بوروده متواتراً عند عموم الحاجة، وإنَّما مدار الأمر على الظنِّ والاجتهاد، فإذا ورد خبر الآحاد في غير الوجوب والحظر: كالمسنون والمباح ونحوهما؛ فإنَّه يكون مقبولاً عند الحنفية.
3. اعتبارُ الفقهاء للمعنى في قَبول الأخبار وردِّها، وعدمَ الاقتصار على الرِّجال فحسب، هو الطريقُ الأمثلُ، كما يشهد له فعل الطحاوي.
4. تحقُّق الإجماع في الاحتجاج بخبر الآحاد فيما يتعلّق بالعمل.
5. المقصود بعموم البلوى ما تَمَسُّ حاجةُ الناس إليه في حياتهم بحيث لا يستغنون عن معرفة حكمه.
6. اعتبار الحنفية ورود حديث آحاد فيما تعم به البلوى علّةَ يصحُّ ردُّ الحديث لأجلها.
7. إنَّ الخلافَ المذكور بين الحنفيةِ في اعتبارِ عمومِ البلوى علّةٌ لردِّ حديث الآحاد نظريٌّ؛ لإطباقِ كتبهم على اعتبارها علّة، ولعلَّ محمل هذا الخلاف: أَنَّ المسألةَ اجتهاديةٌ في التدليلِ على قولِ إمام المذهب بما وَرَدَ من الأحاديث وتأويل ما يُخالفُها .كما سبق ..
8. شهادة ظاهر القرآن ومراعاة النبيّ ﷺ لاعتبار علّة عموم البلوى وظهور عمل الصَّحابة ﷺ على ذلك؛ لموافقتها المعقول في التَّحرّي بما وَرَدَ عن النبيّ ﷺ.
9. استفاضةُ العمل من الحنفيّة في كتبهم بمراعاة علّة عموم البلوى في الاعتذار عن كثيرٍ من الأحاديث التي لم يعملوا بظاهرها.

([1]) في السرخسي، شرح السير الكبير، ص1485.

مراجع البحث

1. **الأحاديث المختارة**، المقدسي، محمد بن عبد الواحد،1410هـ، الطبعة الأولى، مكة المكرمة، ت: عبد الملك عبد الله، مكتبة النهضة الحديثة.
2. **أحكام القرآن**، الرازي، الجصاص، أحمد بن علي، دار الفكر.
3. **إحكام القنطرة في أحكام البسملة**، اللكنوي، 1305هـ، مطبع جشمة فيض، لكنو، ت: صلاح محمد سالم أبو الحاج.
4. **أصول البزدوي**، البزدوي، علي بن محمد بن محمد، دار الكتاب الإسلامي.
5. **إعلاء السنن**، التهانوي، ظفر أحمد، 1418هـ، الطبعة الأولى، ت: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت.
6. **إفاضة الأنوار على متن أصول المنار**، الحصني، محمد علاء الدين، 1399هـ، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
7. **الانتصار والترجيح للمذهب الصحيح**، سبط ابن الجوزي، يوسف بن فرغل، 1412هـ، المكتبة الأزهرية للتراث، ت: محمد زاهد الكوثري.
8. **أنوار الحلك على شرح المنار**، ابن ملك، محمد بن ابراهيم الحلبي، 1315هـ، مطبعة عثمانية، در سعادت.
9. **البحر الزخار**، البزّار، أحمد بن عمرو، 1409هـ، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، بيروت.
10. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الكاساني، أبي بكر بن مسعود، دار الكتب العلمية، بيروت.
11. **تبيين الحقائق شرح كَنْز الدقائق**، الزيلعي، عثمان بن علي فخر الدين، 1313هـ، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، مصر.
12. **تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف**، الزمخشري، 1414هـ، الطبعة الأولى، دار ابن خزيمة، الرياض، ت: عبد الله بن عبد الرحمن السعد.
13. **التعليق الممجد على موطأ محمد**، اللكنوي، عبد الحي اللكنوي، 1991م، الطبعة الأولى، دار السنة والسيرة، بومباي، ودار القلم، دمشق، ت. د. تقي الدين الندوي.
14. **التقرير والتحبير شرح التحرير**، ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، 1996م، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت.
15. **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرَّافِعي الكبير**، العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر، 1384هـ، المدينة المنورة، ت: السيد عبد الله هاشم.
16. **جامع الترمذي**، الترمذي، محمد بن عيسى، دار إحياء التراث العربي، بيروت. ت: أحمد شاكر.
17. **حاشية الرهاوي على شرح المنار**، الرهاوي، يحي، 1315هـ، مطبعة عثمانية، در سعادت.
18. **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ طبع.
19. **سنن ابن ماجه**، القزويني، محمد بن يزيد بن ماجه، دار الفكر، بيروت، ت: محمد فؤاد عبد الباقي.
20. **سنن أبي داود**، السجستاني، سليمان بن أشعث، دار الفكر، بيروت، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد.
21. **سنن البيهقي الكبير**، البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، 1414هـ، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.

22. **سنن الدارقطني**، الدَّارَقُطْنِي، علي بن عمر، 1386هـ، دار المعرفة، بيروت، ت: السيد عبد الله هاشم.
23. **سنن النسائي الكبرى**، النسائي، أحمد بن شعيب، 1411هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.
24. **شرح مختصر المنار في أصول الفقه (النظم)**، الكوراني، طه بن أحمد، 1408هـ، الطبعة الأولى، دار السلام، القاهرة، ت: د. شعبان محمد إسماعيل.
25. **شرح معاني الآثار**، الطحاوي، محمد بن سلامة، 1399هـ، الطبعة الأولى، ت: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت.
26. **صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان**، التميمي، محمد بن حبّان، 1414هـ، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت.
27. **صحيح ابن خزيمة**، السلمي، محمد ابن إسحاق بن خزيمة، 1390هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، ت: د. محمد مصطفى الأعظمي.
28. **صحيح البخاري**، البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، 1407هـ، الطبعة الثالثة، دارابن كثير واليمامة، بيروت.
29. **صحيح مسلم**، النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
30. **عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، الصالحي، محمد بن يوسف، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة.
31. **العناية على الهداية**، البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمد الرومي، دار الفكر، بيروت.
32. **فتح باب العناية بشرح النقاية**، القاري، علي بن سلطان محمد، 1418، الطبعة الأولى، ت: محمد نزار وهيثم نزار، دار الأرقم.
33. **الفصول في الأصول**، الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف الكويتية.
34. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، البخاري، عبد العزيز بن أحمد، دار الكتاب الإسلامي.
35. **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب**، المنبجي، علي بن زكريا، 1414هـ، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق، ت: الدكتور محمد فضل عبد العزيز المراد.
36. **المبسوط**، السرخسي، أبي بكر محمد بن أبي سهل، 1406هـ، دار المعرفة، بيروت.
37. **المجتبى من السنن**، النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الله ، 1406هـ، الطبعة الثانية، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ت: عبد الفتاح أبو غدة.
38. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، الهيثمي، علي بن أبي بكر، 1407هـ، دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي، بيروت.
39. **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول**، ملا خسرو، محمد بن فرامُوز بن علي، 1291هـ، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي.
40. **المستدرك على الصحيحين**، الحاكم، محمد بن عبدالله، 1411هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ت: مصطفى عبد القادر.
41. **المستصفى شرح النافع**، النسفي، عبدالله بن أحمد، من مخطوطات دار صدام برقم (9029).

42. **مسند ابن الجعد**، ابن الجعد، علي، مؤسسة نادر، بيروت، ت: عامر أحمد حيدر.
43. **مسند أبي حنيفة**، الأصبهاني، أبي نعيم أحمد بن عبد الله، 1415هـ، الطبعة الأولى، مكتبة الكوثر، الرياض، ت: نظر محمد الفاريابي.
44. **مسند أبي يعلى**، الموصلي، أحمد بن علي أبي يعلى، 1404هـ، الطبعة الأولى، دار المأمون للتراث، دمشق، ت: حسين سليم أسد.
45. **مسند أحمد بن حنبل**، ابن حنبل، أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر.
46. **مسند إسحاق بن راهويه**، ابن راهويه، إسحاق بن ابراهيم، 1995م، الطبعة الأولى، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ت: عبد الغفور عبد الحق.
47. **مسند عبد بن حميد**، الكسي، عبد بن حميد بن نصر، 1408هـ، الطبعة الأولى، مكتبة السنة، القاهرة.
48. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، الفيومي، أحمد بن علي، 1909م، الطبعة الثانية، المطبعة الأميرية.
49. **المصنف في الآحاديث والآثار**، ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، 1409هـ، الطبعة الأولى، مكتبة الرشيد، الرياض.
50. **المصنف**، الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، 1403هـ، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، ت: حبيب الرحمن الأعظمي.
51. **المعجم الكبير**، الطبراني، سليمان بن أحمد، 1404هـ، الطبعة الثانية، مكتبة العلوم والحكم، الموصل.
52. **المغني في أصول الفقه**، الخبازي، عمر بن محمد، 1403هـ، الطبعة الأولى، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ت: د. محمد مظهر بقا.
53. **مقدمة نصب الراية**، الكوثري، محمد زاهد بن الحسن، 1997م، الطبعة الأولى، دار الثريا، دمشق، ضمن مقدمات الكوثري.
54. **المنار في أصول الفقه**، النسفي، حافظ الدين عبدالله بن أحمد، 1326هـ، در سعادات.
55. **منحة السلوك في شرح تحفة الملوك**، العيني، محمود بن أحمد بدر الدين، 1421هـ، ت: ياسين علي البدري، بإشراف: د. محمود رجب، رسالة ماجستير، جامعة بغداد.
56. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، الجزري، مبارك بن محمد، 1399هـ، دارالكتب العلمية، بيروت، ت: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي.
57. **نور الأنوار شرح المنار**، ملا جيون، أحمد بن أبي سعيد الصديقي الميهوي الحنفي، 1316هـ، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر.

مفهوم ولي الأمر وعلاقته ببعض المفاهيم المرتبطة به في الفقه الإسلامي

دراسة تحليلية

الدكتور محمد جبر السيد عبد الله جميل

أستاذ مساعد بقسم الفقه، وأصوله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية

ملخص

انصبت إشكالية الدراسة على مفهوم ولي الأمر فى الفقه الإسلامي، وعلاقته ببعض المفاهيم وثيقة الصلة، وهى: مفهوم الخليفة، ومفهوم أمير المؤمنين، ومفهوم الإمام، ومفهوم رئيس الدولة. واستهدفت الدراسة تجلية مفهوم ولي الأمر، وبيان علاقته بهذه المفاهيم. وتبدت أهمية الدراسة فى كونها تميط اللثام عن مفهوم ولي الأمر فى الفقه الإسلامي، وتجلي العلاقة بينه، وبين بعض المفاهيم وثيقة الصلة مما يعد استكمالا للجهود العلمية التى أجريت فى هذا المجال. واعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي سعيا للكشف عن مفهوم ولي الأمر، وتوضيح العلاقة بينه، وبين بعض المفاهيم المرتبطة به. وأسفرت الدراسة عن العديد من النتائج أهمها: أنه على الرغم من وجود بعض الاختلافات اليسيرة بين مفهوم ولي الأمر، ومفهوم الخليفة، وأمير المؤمنين، والإمام، ورئيس الدولة إلا أنها تلتقي– فى الأغلب – على معني واحد هو الحاكم الأعلي للدولة الإسلامية. ومع ذلك توصي الدراسة باستعمال مصطلح ولي الأمر للدلالة على هذا المعني استنادا للإشارة إليه فى كتاب الله تعالى.

مشكلة الدراسة

لوحظ فى العديد من الرسائل العلمية فى مجال الدراسات الإسلامية استعمال لقب ولي الأمر للإشارة إلى الحاكم الأعلى للدولة الإسلامية [(1)]. كما لوحظ في عدد من الكتابات القديمة، والمعاصرة استعمال العديد من الألقاب للإشارة إلي نفس المعني. من ذلك لقب الخليفة، ولقب أمير المؤمنين، ولقب الإمام، ولقب رئيس الدولة[(2)].

---

[1]) هناك العديد من الرسائل العلمية التى تستعمل لقب ولي الأمر للإشارة إلى الحاكم الأعلي للدولة الإسلامية. من ذلك: صلاح الدين عبد الحليم سلطان، **سلطة ولي الأمر فى الشريعة الإسلامية في فرض وظائف مالية**، د. ط.، ص 30.

[2]) هناك عددا من الكتابات التي تستعمل ألقاب الخليفة، وأمير المؤمنين، والإمام، ورئيس الدولة للدلالة على الحاكم الأعلي للدولة الإسلامية. من ذلك مثلا: الماوردي، **الأحكام السلطانية، و الولايات الدينية**، ط3، ص 17، ومحمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، د. ط.، ص 44، واسماعيل البدوي، **نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة**، ط 1، ص 101.

وهذا يطرح تساؤلا عما إذا كانت هذه المصطلحات تعني – في الأصل – شيئا واحدا أو أن هناك فروقا ذات دلالة بينها واستعمالها على هذا النحو قد يثير غموضا، والتباسا في تصور ما يترتب عليها.

وعلي ذلك تتلخص مشكلة الدراسة فى التساؤل الرئيس الآتى:

ما مفهوم ولي الأمر فى الفقه الإسلامي، وما علاقته بمفهوم الخليفة، ومفهوم أمير المؤمنين، ومفهوم الإمام، ومفهوم رئيس الدولة؟

ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيس التساؤلات الفرعية الآتية:

1- ما مفهوم ولي الأمر فى الفقه الإسلامي؟

2- ما علاقة مفهوم ولى الأمر بمفهوم أمير المؤمنين؟

3- ما علاقة مفهوم ولى الأمر بمفهوم الإمام؟

4- ما علاقة مفهوم ولى الأمر بمفهوم رئيس الدولة؟

أهداف الدراسة

بناء على التساؤلات السابقة، فإن أهداف الدراسة تتحدد فى الآتى:

1- ما مفهوم ولي الأمر فى الفقه الإسلامي؟

2- ما علاقة مفهوم ولى الأمر بمفهوم أمير المؤمنين؟

3- ما علاقة مفهوم ولى الأمر بمفهوم الإمام؟

4- ما علاقة مفهوم ولى الأمر بمفهوم رئيس الدولة؟

أهمية الدراسة

تتمثل أهمية الدراسة فى أمرين:

- الأهمية النظرية: حيث يحاول البحث استكمال الجهود العلمية التى انصبت على مجال ولاية الأمر فى الفقه الإسلامي. .

- الأهمية التطبيقية: تتمثل فى تبصير الوعي بمفهوم ولي الأمر، وعلاقة هذا المفهوم ببعض المفاهيم وثيقة صلة، وهذا بدوره يسهم فى إزالة الإشكالات الناشئة عن الإبهام الذي قد يعلق بالأذهان عند التطرق لهذه المفاهيم، وبالتالي يفيد فى الحكم السديد عليها من منطلق أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره..

منهج الدراسة

تعتمد الدراسة على المنهج التحليلي؛ حيث تسعى إلى الكشف عن مفهوم ولي الأمر، وبيان علاقة هذا المفهوم ببعض المفاهيم وثيقة الصلة وذلك فى ضوء الأدبيات التى تناولتها بالعرض، و التحليل.

خطة الدراسة

تتألف خطة الدراسة من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وفهرس كالآتي:

المقدمة: تشمل مشكلة الدراسة، وأهداف الدراسة، وأهمية الدراسة، ومنهج الدراسة، وخطة الدراسة.

المبحث الأول: مفهوم ولي الأمر فى الفقه الإسلامي.

المبحث الثانى: علاقة مفهوم ولى الأمر ببعض المفاهيم وثيقة الصلة.

الخاتمة: تشمل أهم النتائج، والتوصيات.

فهرس المراجع

ويجري تفصيل ذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول

مفهوم ولي الأمر في الفقه الإسلامي

يحاول المبحث الحالي إلقاء الضوء على مفهوم ولي الأمر فى الفقه الإسلامي. وبيان هذه المسألة يتطلب التطرق إلى الكشف عن مفهوم ولي الأمر فى اللغة. لذا كان من الأهمية بمكان التعرض لمعني ولي الأمر فى اللغة، وبيان علاقته بالمفهوم الاصطلاحي. ويتضح هذا فى المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: مفهوم ولى الأمر فى اللغة

ولى الأمر لغة: مصطلح مركب من مفردتين هما: مفردة (ولى)، و مفردة (الأمر).

و الوَلِيُّ : مشتق من الوَلْيُ بمعنى: القُرْب، و الدُّنُوُّ. و وَلِيَ الشيءَ، و وَلِيَ عليه وِلاية، ووَلاية. و قال ابن السِّكِّيت: الوِلاية بالكسر: السُلطان، و الوَلاية، و الوِلاية: النُصْرة.

و الوَلِيُّ: كل مَنْ وَلِيَ أَمْرا أو قام به. و قد ورد فى عدة معان منها: الصَديق، و النَّصير، والتابع، و المُحب. و وَلِيُّ اليتيم: الذى يَلِى أمره، و يقوم بكفايته. و وَلِيُّ المرأة: الذى يلى عقد النكاح عليها ([1]).

و وَلاّه الأمير عمَل كذا، و تَوَلَّى العَمَلَ؛ أى: تَقَلَّد([2]).

و الوِلاية: " تولى الأمر " ([3]). و الوِلاية أيضا بمعنى: الإمارة. و به فُسِّر قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾ ([4]) أى: تَوَلَّيتم أمور الناس، و الخطاب لقُرَيش ([5]).

و الأَمْرُ فى اللغة: واحد الأُمور؛ يقال: أَمْرُ فلان مستقيم، و أُمورُه مستقيمة. و الأَمْرُ: الحادثة، و الجمع: أُمُور. و الأَمْرُ: خلاف النهى. و أُولوا الأَمْر: الرُّؤساء، و أهل العلم ([1]).

---

[1]) ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج15، باب: الواو، ص 400-405.

[2]) ابن فارس، **مجمل اللغة**، ط2، ج3، باب: الواو، و اللام، و ما يثلثهما، ص 936-937.

[3]) الراغب الأصفهانى، **المفردات فى غريب القرآن**، د. ط.، ج2، كتاب: الواو، ص 692، و الراغب الأصفهانى، **مفردات ألفاظ القرآن**، ط1، ص 689.

[4]) سورة محمد: الآية، 22 .

[5]) الزَّبيدى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ط1، ج39، فصل: الواو مع نفسها، و مع الياء، ص 114. و **المعجم الوسيط**، ط4، باب: الواو، ص 1058.

إذن فولى الأمر فى اللغة معناه: كل من تَقَلّد أمرا أو قام به، سواء كان ذلك الأمر يتعلق بآحاد الناس كالمرأة، و اليتيم، أو يتعلق بعمومهم كما هو الحال مع الرعية. و على ذلك يمكن القول بأن ولى أمر الرعية هو أميرها القائم بأمرها.

المطلب الثاني: مفهوم ولى الأمر فى الاصطلاح الشرعي

الولاية فى الاصطلاح الشرعي لها معنيان؛ معني خاص، ومعني عام كالآتى:

أولا: المعنى الخاص للولاية:

تُعَرّف الوِلاية فى المعني الشرعي الخاص بأنها: " تنفيذ القول على الغير، شاء الغَيْر أو أبى " ([2]).

و تنقسم الولاية باعتبار خصوصيتها، و عموميتها ([3]) إلى نوعين هما ([4]):

النوع الأول: الولاية الخاصة: هى التى تثبت على شخص معين، أو مال خاص؛ مثل: ولاية الأب، أو الجد، أو الوَصِىّ على الصغير.

النوع الثانى: الولاية العامة: هى التى تثبت على أشخاص ليسوا معنيين، أو مال عام؛ مثل: ولاية الإمام، أى: الحاكم الأعلى للدولة، و ولاية القاضى. فولاية الإمام ولاية عامة بمعنى أنها تشمل جميع الناس، و لا تقتصر على فرد واحد، أو أفراد معينين، و تتناول جميع الأموال، فلا تختص بمال محدد.

و على ذلك فولى الأمر قد يطلق و يراد به من تثبت له ولاية خاصة كولاية الأب على الصغير، و قد يطلق و يراد به كل من تثبت له ولاية عامة كولاية الحاكم على الرعية، و ولاية القاضى على دائرة اختصاصه، و الولاية على إمامة الصلوات.

والولاية بهذا المعنى الخاص تلتقى مع مفهوم الولاية بالمعنى اللغوي. فكلا المعنيان اللغوي، والاصطلاحى العام يطلق، ويراد به من تثبت له ولاية خاصة أو ولاية عامة.

ثانيا: المعني العام للولاية:

الولاية بالمعني العام هى الولاية العامة التى تثبت على أشخاص ليسوا معنيين مثل: ولاية الإمام، أى: الحاكم الأعلى للدولة، و ولاية القاضى. فولاية الإمام ولاية عامة بمعنى أنها تشمل جميع الناس بخلاف الولاية الخاصة التى تثبت على أشخاص معينين كولاية الأب على ابنته الصغيرة.

هذا و قد اختلف العلماء فى تحديد المراد بولى الأمر فى الاصطلاح الشرعي العام؛ هل المراد بولي الأمر الأمراء أو العلماء، أو الإثنان معا؟ و يرجع ذلك إلى اختلافهم فى تفسير المراد ب (أولى الأمر) فى قوله تعالى:

---

[1]) ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج1، باب: الهمزة، ص 204، ص207.

[2]) الجُرْجانى، **معجَم التعريفات**، د. ط.، ص 213.

[3]) للمزيد من التفصيل بشأن تقسيمات الولاية، يراجع: اسماعيل البدوى، فصول فى القضاء الإسلامى، (**مجلة الشريعة، و الدراسات الإسلامية**، ص 58 – 60.

[4]) **المرجع السابق**، ص 59.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ([1]). فقد اختلف العلماء فى ذلك على أقوال ثلاثة هى ([2]):

القول الأول: يرى أن المراد بأولى الأمر: الأمراء و الولاة. و هو قول أبى هريرة رضى الله عنه.

القول الثانى: يرى أن المراد بأولى الأمر: العلماء. و ذهب إليه ابن عباس رضى الله عنهما.

القول الثالث: يرى أن الآية عامة فى كل أولى الأمر من الأمراء، و العلماء. و ذهب إليه ابن تيمية ، ابن العربى ، و القرطبى ، و ابن كثير. و رجَّح ابن جرير الطبرى القول الأول الذى يرى أن المراد بأولى الأمر: الأمراء، والولاة، لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه و سلم بالأمر بطاعة الأئمة، و الولاة فيما كان لله طاعة و للمسلمين مصلحة ([3]). و بناءً على ذلك ذهب بعض المعاصرين إلى تعريف ولى الأمر فى الاصطلاح الشرعى بأنه: " الحاكم العام الذى يتولى أمر المسلمين، سواء أكان جائرا أم عادلا " ([4]).

قوله: " الحاكم العام "؛ أى: الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية.

وقوله: " الذى يتولى أمر المسلمين "؛ أى: الذى يقوم على رعاية مصالح المسلمين الآخروية، و تدبير شئونهم الدنيوية.

وقوله: " المسلمين "؛ قيد يخرج به غير المسلمين ممن يقيمون داخل الدولة الإسلامية كأهل الذمة ([5])، و المستأمِنين ([1])، أو يقيمون خارجها كالمعاهَدين ([2])، و الحربيين ([3]).

---

[1]) سورة النساء: من الآية 59.

[2]) تجدر الإشارة إلى أن هناك أقوال آخرى وردت فى هذه المسألة ، إلا أن البحث الحالى اقتصر على أشهر هذه الأقوال. لمزيد من التفصيل إزاء ذلك، يراجع: الطبرى، **تفسير الطَّبَرى المُسَمَّى جامع البيان فى تأويل القرآن**، د.ط.، ج5، ص 172 – 178، و الراغب الأصفهانى، **المفردات فى غريب القرآن**، د. ط.، ج1، كتاب: الألف، ص 31، و البغوى، **تفسير البَغَوى: معالم التنزيل**، ط1، المجلد الثانى، ط1، ص 239 – 242، و البغوي، **شرح السنة**، ط2، ج10، ص 40، و ابن العربي، **أحكام القرآن**، د. ط.، القسم الأول، د. ط.، ص 450 – 452، و الأصبهانى، **الحجَّة فى بيان المَحَجَّة فى شرح التوحيد، و مذهب أهل السنة**، ط1، ج2، ص 458، و القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، د. ط.، ج5، ص 259 – 261، و ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، ط1، المجلد الرابع عشر، ط1، ص 480، و ابن قَيِّم الجَوْزية، **بدائع التفسير**، ط1، المجلد الثاني، ص 29، وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ط1، المجلد الرابع، ص 130 – 137، والشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فنى الرواية و الدراية من علم التفسير**، د. ط.، ج1، ص 481 – 482، و الألوسى، **روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثَانى**، ط1، المجلد الثالث، ص 63 – 64.

[3]) **الطبري، تفسير الطَّبَرى المُسَمَّى جامع البيان فى تأويل القرآن**، د. ط.، ج5، ص 177.

و رجَّح ابن حجر العسقلانى هذا القول أيضا؛ حيث ذهب إلى أن المراد بأولى الأمر فى الآية هم الأمراء. يراجع: ابن حجر، **فتح البارى شرح صحيح البخارى**، د. ط.، ج 13، ص 111.

[4]) اسماعيل البدوي، **نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة**، ط 1، ص 101.

[5]) أهل الذمة هم الكفار من أهل الكتاب من اليهود، و النَّصارى الذين يقيمون بدار الإسلام إقامة دائمة بأمان مؤبد شريطة بذل الجزية، و التزام أحكام الإسلام، و الجزية هى المال المأخوذ من الكفار مقابل إقامتهم فى دار الإسلام، و عصمة دمائهم، و أعراضهم، و أموالهم. يراجع: ابن قدامة، **المغنى**، د. ط.، ج9، ص 328، و ابن قَيِّم الجَوْزِية، **أحكام أهل الذمة**، ط1، المجلد الثانى، ص 874، و الخطيب الشربيني، **مغنى المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ط1، ج6، ص 51، و عبد الكريم زيدان، **أحكام الذِّمِّيِّين، و المُستأمنِين فى دار الإسلام**، ، ط2، ص 22.

و قوله: " سواء أكان جائرا أم عادلا "؛ أى: أن انتفاء صفة العدالة عن الحاكم لا تنفى عنه صفة الولاية.

من هذا التعريف يتبين أن المعنى الاصطلاحى لولى الأمر أخص من المعنى اللغوى. فولى الأمر فى اللغة يشمل كل من تولى أمرا من الأمور سواء أكان أمر أفراد من الناس كالمرأة، و اليتيم، أم أمر جماعات، و شعوب. على حين أن المعنى الاصطلاحى قصر مفهوم ولاية الأمر على من يتولى شئون الرعية فحسب.

و مع ذلك، يلاحظ على هذا التعريف قصره وصف ولاية الأمر على رعية الدولة الإسلامية من المسلمين فحسب، و هذا قد يعنى أن ولى أمر المسلمين ليس له سلطان على غير المسلمين المقيمين داخل حدود الدولة الإسلامية. و من المعلوم أن رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين الذين ارتضوا أن يعيشوا بين جنباتها ينبغى أن يخضعوا لسلطانها، و يأتمروا بإمرتها.

و على ذلك يمكن تعريف ولى الأمر بأنه: الرئيس الأعلى الذى يتولى أمر الدولة الإسلامية، و يقوم على رعاية مصالحها الدينية، و تدبير شئونها الدنيوية.

و قوله: الرئيس الأعلى؛ أى: الحاكم العام الذى يخضع لسلطانه حكام الولايات، و الأقاليم التابعة للدولة الإسلامية.

و قوله: الذى يتولى أمر الدولة الإسلامية؛ أى: يتولى تدبير أمر الرعية من المسلمين، و غير المسلمين المقيمين داخل حدود الدولة الإسلامية.

و قوله: يقوم على رعاية مصالحها الدينية؛ أى: يتولى إقامة شعائر الدين، و حمايته من دسائس أهل الزيغ.

---

[1]) المستأمنون هم الكفار الذين يقدمون إلى دار الإسلام بأمان مؤقت من غير استيطان لها، تَحْرُم معه دمائهم، و أعراضهم، و أموالهم، و لا تؤخذ منهم الجزية، كالرسل، و التجار، و طالبوا الحاجة من زيارة، و غيرها. يراجع: ابن قَيِّم الجَوْزِية، **أحكام أهل الذمة**، ط1، المجلد الثانى، ص874، وابن عابدين، **رَدّ المُحْتار على الدُّر المُخْتار**، ط2، ج4، ص 166، وعبد الكريم زيدان، **أحكام الذِّمِّيِّين، و المُستأمنين فى دار الإسلام**، ط2، ص 46- 47، و محمد نعيم ياسين، عقد الأمان فى الشريعة الإسلامية، (**مجلة الشريعة، و الدراسات الإسلامية**، ص 211- 212.

[2]) المعاهدون و يسمون أيضا بأهل العهد، و أهل الهدنة، أو أهل الصلح، و هم الكفار الذين تصالح معهم المسلمون على ترك القتال مدة معلومة بعِوض، و بغير عوض، و على أن يكونوا فى دارهم، و لا تجرى عليهم أحكام الإسلام . يراجع: ابن قدامة، **المغنى**، د. ط.، ج9، ص 296، و ابن قَيِّم الجَوْزِية، **أحكام أهل الذمة**، ط1، المجلد الثاني، ص 874.

[3]) الحربيون أو أهل الحرب هم الكفار الذين ليس بينهم، و بين المسلمين عهد، أو هدنة، أو صلح و إن لم يحاربوا المسلمين. يراجع: ابن قَيِّم الجَوْزِية، **أحكام أهل الذمة**، المرجع السابق، ص 874، و الخطيب الشربيني، **مغنى المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، ط1، ج6، ص 38 – 60.

و قوله: تدبير شئونها الدنيوية؛ أى: يتولى رعاية ما تصلح به الرعية فى معاشهم ([1]). إذن المراد بولى الأمر فى البحث الحالى هو الحاكم العام للدولة الإسلامية ([2]).

وبذا يتبين أن مفهوم ولي الأمر إذا أطلق فى الفقه الإسلامي فإنه يراد به الحاكم الأعلى للدولة الإسلامية، وذلك بخلاف ما لو قيد، فإنه يستعمل فى الإشارة إلى محل ما خصص به كولي أمر الصغيرة مثلا.



المبحث الثاني

علاقة مفهوم ولى الأمر ببعض المفاهيم وثيقة الصلة

جرى العرف الدستوري الإسلامى([3]) على أن كل من تقلد رئاسة المسلمين يطلق عليه لقب (ولى الأمر)، أو لقب (الخليفة)، أو لقب (أمير المؤمنين)، أو لقب (الإمام الأعظم)، أو لقب (رئيس الدولة) ([4]).

---

[1]) مع أن المشاهد أن بعض الحكام المعاصرين للبلاد الإسلامية يقتصرون على تدبير المتطلبات الدنيوية للرعية، و يغفلون عن رعاية المصالح الآخروية، إلا أن هذا لا يخرجهم عن كونهم ولاة الأمور حقيقة فى هذه البلاد.

[2]) تجدر الإشارة إلى أنه سيجرى استعمال مصطلحات: ولى الأمر، و الخليفة، و الإمام، و أمير المؤمنين، و رئيس الدولة كمصطلحات مترادفة فى البحث الحالى.

[3]) العرف الدستورى: " عبارة عن عادة تتصل بنظام الحكم فى الدولة درجت الهيئات الحاكمة على استعمالها، بحيث تصبح هذه العادة قاعدة عامة ملزمة ".

بناءً على ذلك يمكن القول بأن العرف الدستورى الإسلامى: عبارة عن عادة تتصل بنظام الحكم درجت السلطات الحاكمة فى المجتمعات الإسلامية على استعمالها، على نحو أصبحت فيه هذه العادة قاعدة عامة ملزمة.

هذا و يتكون العرف الدستورى من عنصرين هما:

- عنصر معنوى: مقتضاه أن يقوم فى ذهن الهيئات العامة الحاكمة الاعتقاد بأن هذه القاعدة العامة ملزمة قانونا.
- عنصر مادى: يتمثل فى الاعتياد على تكرار هذه القاعدة بحيث يجب أن تصدر الأعمال المتكررة من الهيئات العامة الحاكمة فى الدولة.

و للعرف الدستورى صور ثلاث هى:

1- العرف المفسِّر: هو العرف الذى يستهدف تفسير نص غامض من نصوص الدستور المدون. و يكون له ذات القيمة القانونية لهذا الدستور لأنه مرتبط به، و تابع له.

2- العرف المكمِّل: هو العرف الذى يستهدف استكمال ما يعترى النصوص الدستورية المدونة من نقص، و سكوت. و الراجح أن للعرف المكمل قوة الدستور، و ذلك كالعرف المفسر تماما لأنه يرتكز على تفسير سكوت الدستور المدون.

3- العرف المعدِّل: هو العرف الذى يستهدف تعديل أحكام الدستور، و ذلك بالإضافة إليها، أو بالحذف منها. و عارض بعض الفقه فى إمكان وجود عرف يعدل من أحكام الدستور لأن تعديل أحكام الدستور له طرقه، و إجراءاته القانونية الخاصة بذلك. يراجع: محسن خليل، النظم السياسية، و القانون الدستورى، ، ط2، ص 569- 572. يراجع فى عرض، و مناقشة هذا الرأى: المرجع السابق: ص 572- 573.

[4]) محمد رشيد رضا، **الخلافة**، د. ط.، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، د. ت.)، ص 17، و محمد رشيد رضا، **الخلافة**، د. ط.، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، 1415هـ - 1994م)، ص 17، و محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط7، ص 107، و صبحى الصالح، **النظم الإسلامية، نشأتها، و تطورها**، د. ط.، ص 286، و محمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، د. ط.، ص 36، وماجد راغب الحلو، **الدولة فى ميزان الشريعة**، د. ط.، ص 162- 163، و اسماعيل ابراهيم البدوى،

و هذه الألقاب أصبحت تستعمل لتدل على نفس المعنى، و و هو رئاسة الدولة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين، و الدنيا على الرغم من أن كلا منها قد يختلف عن الآخر ([1]).

هذا و يحاول المبحث الحالى إلقاء الضوء على علاقة مفهوم ولى الأمر بهذه المفاهيم المرتبطة به؛ و هى مفهوم: الخلافة، و مفهوم الإمارة، و مفهوم الإمامة، و مفهوم رئاسة الدولة، وذلك فى المطالب الأربعة الآتية:

المطلب الأول: علاقة مفهوم ولى الأمر بمفهوم الخليفة

أولا: مفهوم الخليفة لغة:

الخَلِيفة لغة: خَلَفْتُهُ: خَلَفْتُه: جِئتُ بَعْده، و استخلَفْتُهُ: جَعَلْتهُ خَلِيفة. و الخَلِيفة: الذى يُسْتَخْلَف ممن قبله، و الخلافة: الإمارة. قال الزَجاَّج: جاز أن يقال للأئمة خلفاء الله فى أرضه بقوله عز و جل: ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ﴾ ([2])، و قال غيره: الخليفة: السلطان الأعظم. فيجوز أن يكون فاعلا؛ لأنه خَلَف مَنْ قبله، أى: جاء بَعْده. و يجوز أن يكون مفعولا؛ لأن الله تعالى جعله خليفة، أو لأنه جاء به بعد غيره. و الخَلِيفة أصله خَلِيف بغير هاء؛ لأنه بمعنى الفاعل، و الهاء للمبالغة، و الجمع: خلائف، وخلفاء ([3]).

نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة، ط 1، ص 99، و محمد محمد اسماعيل فرحات، **المبادىء العامة فى النظام السياسى الإسلامى: قواعده الأساسية، و مصادره، و السلطات العامة فيه، دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة**، د. ط.، ص 211.

[1]) محمد رشيد رضا، **الخلافة**، د. ط.، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، د. ت.)، ص 17، و محمد رشيد رضا، **الخلافة**، د. ط.، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، 1415هـ – 1994م)، ص 17، و **محمد ضياء الدين الريس**، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط7، ص 117، وصبحى الصالح، **النظم الإسلامية، نشأتها، و تطورها**، د. ط.، ص 286، و محمد محمد اسماعيل فرحات، **المبادىء العامة فى النظام السياسى الإسلامى: قواعده الأساسية، ومصادره، والسلطات العامة فيه، دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة**، د. ط.، ص 211.

[2]) سورة ص: من الآية، 26.

[3]) ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج4، باب: الخاء، ص 183، و الفيومى، **المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى**، د. ط.، ج1، باب: الخاء مع اللام، و ما يُثَلِّثُهما، ص 191–192.

تجدر الإشارة إلى أن العلماء قد اختلفوا فيمن تكون عنه الخلافة على أربعة أقوال:

القول الأول: أن الخلافة تكون عن الله تعالى، فيطلق على رئيس الدولة لقب خليفة الله لأنه يقوم على رعاية حقوق الله فى خلقه. و احتج أنصار هذا القول بقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ ﴾(سورة الأنعام: من الآية 165).

صار هذا القول يرون أن الخليفة فى حقيقة أمره يعد نائبا عن الله سبحانه فى رياسة الأمة، و توجيه شئونها الدينية، و الدنيوية . حيث إن منزلة الخليفة من الأمة تعتبر بمنزلة رسول الله من المؤمنين، له عليهم الولاية العامة، و الطاعة التامة، و له حق القيام على دينهم. و له حق القيام على دنياهم.

القول الثانى: أنه لا يجوز أن يقال عن أحد أنه خليفة الله إلا آدم، و داود عليهما السلام، و ذلك لقول الله تعالى فى حق آدم – عليه السلام -: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (سورة البقرة: من الآية 30)، و قوله تعالى فى حق داود – عليه السلام – : ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ﴾ (سورة ص: من الآية 26). و حكاه النووى عن البَغوى. =

= **القول الثالث**: أنه يجوز إطلاق لقب الخليفة على سائر الأنبياء عليهم السلام لأن كل نبى خليفة لله تعالى أسوة بآدم عليه السلام. و أجازه الزَمخشرى.

ثانيا: مفهوم الخليفة في الاصطلاح الشرعي:

هناك تعريفات عديدة لمصطلح الخليفة؛ منها:

التعريف الأول: أن " لقب الخليفة يطلق على كل من تولى أمر "([1]).

التعريف الثاني: تُعَرَّف الخلافة بأنها " الولاية العامة على كافة الأمة، و القيام بأمورها، والنهوض بأعبائها"([2]).

التعريف الثالث: تُعَرَّف الخلافة بأنها " الولاية العامة على سائر أفراد الأمة، و القيام بتسيير شئونها، و النهوض بكل ما يحقق مصالحها وفق ما أمر به الشارع تبارك، و تعالى " ([1]).

القول الرابع: أنه لا يجوز إطلاق لقب خليفة الله، لأن الاستخلاف في حال الغَيْبة أو الموت، و الله تعالى لا يلحقه موت، و لا يجوز عليه غيبة. و إنما يقال الخليفة بإطلاق، أو خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم لأنه قد خلفه في أمته في رياسة المسلمين. و قد قيل لأبي بكر الصديق – رضي الله عنه – يا خليفة الله، فقال: " لست بخليفة الله، و لكني رسول الله، أنا راض بذلك" *. و ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء.

يقول الإمام الماوردي – رحمه الله: لقد سمي خليفة لأنه " خَلَف رسول الله صلى الله عليه و سلم في أمته "

و يقول الإمام ابن تيمية – رحمه الله – :" و المراد بالخليفة أنه كان خَلَف من كان قبله من الخَلْق ... كما كان أبو بكر الصديق خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم، لأنه خلفه على أمته بعد موته ".

و القول الراجح هو قول الجمهور الذي يرى عدم جواز إطلاق لقب خليفة الله؛ و ذلك لقوة أدلته، و سلامتها من المعارض.

يراجع: الماوردي، **الأحكام السلطانية، و الولايات الدينية**، ط3، ص 17- 18، و الزَّمَخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل، و عيون الأقاويل في وجوه التأويل**، د. ط.، ج1، د. ط.، ص 271، و النووي، **الأذكار من كلام سيد الأبرار صلى الله عليه و سلم**، ط1، ج2، ص 435 - 436، وابن تيمية، **الخلافة، و المُلْك**، ط2، ص 51، و القَلْقَشَندي، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، ط2، ج1، ص 14 – 16، وصبحي الصالح، **النظم الإسلامية، نشأتها، و تطورها**، د. ط.، ص 286 – 288، و محمد الصادق العفيفي، **المجتمع الإسلامي، وأصول الحكم**، ط1، ص 134، ومحمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة في الفقه الإسلامي**، د. ط.، ص 41- 43.

لمزيد من التفصيل حول هذه الأقوال، و أدلتها، يراجع: **الماوردي، الأحكام السلطانية، و الولايات الدينية**، ط3، ص 17- 18، وابن تيمية، **الخلافة، و المُلْك**، ط2، ص 53.

*رواه ابن أبي شيبة في (المصنف)، و أبو بكر الخَلاَّل في (السنة)، عن وكيع عن نافع بن عمر عن ابن أبي مُلَيكة، و رواه ابن عبد البر في (الاستيعاب) عن أبي الوليد الطيالسي عن نافع بن عمر الجُمَحي عن ابن أبي مليكة، و رواه البوصيري في (إتحاف المَهَرة) عن أحمد بن مَنيع عن ابن أبي مُلَيْكة. ينظر: ابن أبي شيبة، **الكتاب المُصنَّف في الأحاديث، و الآثار**، ط1، ج7، ص 432، و الخَلاَّل، **السنة**، ط1، ج1، ص 274، و الآجري، **الشريعة**، ط2، ج4، ص 1716، وابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ط1، ج3، ط1، ص 972، و البوصيري، **إتحاف الخيرة المَهَرة بزوائد المسانيد العشرة**، ط1، ج7، ط1، ص 149.

[1]) الماوردي، **الأحكام السلطانية، و الولايات الدينية**، ط3، ص 17.

يعد إطلاق لقب الخليفة على رئيس الدولة من مستحدثات المسلمين عقب وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم. فقد أطلق هذا اللقب لأول مرة على الخليفة الأول أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – باعتبار أنه يخلف النبي صلى الله عليه و سلم في رئاسة المسلمين. يراجع: القلقشندي، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، ط2،ج1، ص 26، ومحمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة في الفقه الإسلامي**، د. ط.، ص 38، وسليمان محمد الطماوي، **السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة، وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة**، ط4، ص 352- 353، وماجد راغب الحلو، **الدولة في ميزان الشريعة**، د. ط.، ص 162- 163.

[2]) القلقشندي، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، ط2، ج1، ص 8- 9.

التعريف الرابع: تُعَرَّف الخلافة بأنها: " إمارة عامة تحرس شعائر الدين، و تَسُوس الناس على طريق العدل"([2]).

التعريف الخامس: الخلافة هى: " نظام من أنظمة الحكم، و على وجه الخصوص هى صورة من صور السلطة التنفيذية، و رئاسة الدولة " ([3]).

هذا و يلاحظ على التعريف الأول للخلافة أنه وسع مفهوم الخليفة ليشمل كل من تولى أمر من الأمور سواء أكان أمرا عاما أم أمرا خاصا.

و يلاحظ على التعريف الثانى أنه لم يحدد المنهج الذى تنتهجه هذه الخلافة أكان منهجا ربانيا أم منهجا وضعيا. و هذا ما تداركه التعريف الثالث؛ حيث حدد ضابط هذه الخلافة وهو كونها خلافة وفقا لتعاليم الشارع الحكيم ([4]).

---

[1]) محمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، د. ط.، ص 37.

[2]) محمد عمارة، **معركة الإسلام و أصول الحكم**، ط2، ص 280.

[3]) عبد الحميد متولى، **القانون الدستورى، و الأنظمة السياسية، مع المقارنة بالمبادىء الدستورية فى الشريعة الإسلامية**، ط5، ج1، ص 69، و

Oviar Anjum, **Politics, Law and Community in Islamic Thought**, (Cambridge, Cambridge University Press, 2012), pp. 46 – 48.

[4]) اختلف العلماء فيمن يستحق ممن يتولى رئاسة الدولة أن يطلق عليه لقب الخليفة على ثلاثة اقوال:

القول الأول: ذهب بعض أئمة السلف، و منهم الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله – إلى كراهة إطلاق لقب الخلافة على من جاء بعد الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما.

و استدلوا على ذلك: بما رواه سعيد بن جُهْمان * ، قال: حَدَّثنى سَفِينة ** قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: " الخلافة فى أُمَّتى ثلاثون سَنَة، ثُمَّ مُلْكٌ بَعْد ذلك ". ثم قال لى سفينة: أَمْسِك خلافة أبى بكر، و خلافة عمر، و خلافة عثمان. ثم قال لى: أَمسِك خلافة عَلِىّ، قال: فوجدناها ثلاثين سنة. قال سعيد: فقلت له: إنَّ بنى أُمَيَّة يزعمون أن الخلافة فيهم. قال: كَذَبوا بنو الزَّرْقاء، بل هم مُلُوك من شَرّ المُلُوك " (***).

القول الثانى: يرى أن إطلاق لقب الخليفة على كل من ولى أمر المسلمين بعد فترة الخلافة الراشدة فيه تجاوز؛ لأن هذا اللقب أطلق على رئيس الدولة الإسلامية، سواء أكان عادلا أم كان جائرا. و الأولى ألا يطلق لقب الخليفة إلا على الحاكم العادل.

فهذا الفريق من العلماء يرى بألا يطلق مصطلح الخلافة إلا على نظم الحكم التى تمتثل لأحكام الشرع الإسلامى. أما نظم الحكم التى لا تمتثل لأحكام الشريعة، فلا تسمى خلافة، و إنما تسمى إمامة، أو خلافة غير كاملة تمييزا لها عن الخلافة الكاملة التى تقوم وفق أحكام الشريعة الإسلامية.=

= **القول الثالث**: يرى جواز إطلاق لقب الخليفة على أى نظام للحكم، سواء أكان ملتزما بالشريعة، و ممتثلا لأحكامها أم لا. ، و ذلك لقيامه بأمر المسلمين، و طاعة المسلمين له. و يسمى خليفة لأنه خلف ولى الأمر الذى قبله، و قام مقامه.

فيقول الإمام البغوى – رحمه الله – فى (شرح السنة): " لا بأس أن يسمى القائم بأمور المسلمين: أمير المؤمنين، والخلفاء، و إن كان مخالفا لبعض سير أئمة العدل لقيامه بأمر المؤمنين، و سمع المؤمنين له" . =

= و يقول الإمام ابن تيمية – رحمه الله – : " و يجوز تسمية مَنْ بعد الخلفاء الراشدين خلفاء، و إن كانوا ملوكا، و لم يكونوا خلفاء الأنبياء. بدليل ما رواه البخارى، و مسلم فى صحيحهما عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: "كانت بنو إسرائيل تَسُوسهم الأنبياء ****، كلما هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَه نبي، و إنه لا نبي بَعْدى، وسيكونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرون؛ قالوا: فما تأمُرُنا؟ قال: فُوا بِبَيْعةِ الأَوَّلِ فالأول (*****)؛ ثم أَعطوهم حَقَّهم، فإن الله سَائِلُهم عما استرعاهم " (******).

و أضاف التعريف الرابع بعدا آخر لمفهوم الخلافة؛ و ذلك بتحديد وظائفها المنوطة بها، وهي حماية الدين، و رعاية المصالح الدنيوية للرعية.

و يؤخذ على التعريف الخامس أنه قصر مفهوم الخلافة على السلطة التنفيذية.

و لعل الراجح هو القول الثالث الذى يرى جواز إطلاق لقب الخليفة على أى نظام للحكم، و إن كان مخالفا لسيرة أئمة العدل، و ذلك لقوة أدلته. و يؤيد ذلك الدليل من اللغة: فالمراد بالخليفة لغة: من يخلف ممن كان قبله؛ سواء أكان موافقا لسيرة أهل العدل أم لا.

يراجع:البغوي، **شرح السنة**، ط2، ج 14، ط 2، ص 75، والنووي، **الأذكار من كلام سيد الأبرار صلى الله عليه و سلم**، ط1، ج2، ص 435- 436 ، وابن تيمية، **الخلافة، والمُلْك**، ط2، ص 25، وابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط1، ج1، ص 366، و التفتازاني، **شرح العقائد النَسَفية**، د. ط.، ج1، د. ط.، (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1329هـ)، ص 197 - 198، و التفتازاني، **شرح المقاصد**، ط2، ج5، (بيروت: عالم الكتب، 1419هـ - 1998 م)، ص 234، والسيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ط1، ص 13 – 15، والقلقشندي، **مآثر الإنافة فى معالم الخلافة**، ط2، ج1، ص 12 – 14، ومحمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**،ط7، ص 125، واسماعيل البدوي، **نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة**، ط1، ص 101- 102، و صلاح الدين دبوس، **الخليفة: توليته، و عزله، إسهام فى النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية**، د. ط.، ص 99، واسماعيل البدوي، **نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة**، ط1، ص 101- 102.

لمزيد من التفصيل حول الاتجاه المضيق، و الاتجاه الموسع لمفهوم الخلافة، يراجع: ابن العربي، **عارضة الأَحوذى بشرح صحيح الترمذى**، د. ط.، ج9، ص 69- 73، ومحمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، د. ط.، ص 39- 40، وصلاح الدين دبوس، **الخليفة: توليته، و عزله، إسهام فى النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية**، د. ط.، ص 81 – 99.

(***) أخرجه أحمد (220/5)، (2264)؛ قال: حدَّثنا بَهْز، حدثنا حَمَّاد بن سَلَمة (ح)، و عبد الصمد، حدثنى حماد. و فى (221/5)، (22268)، قال: حدثنا زيد بن الحُبَاب، حدثنى حماد، يعنى ابن سلمة. و فى (221/5)، (22273)، قال: حدثنا أبو النَّضْر، حدثنا حَشْرَج بن نُبَاته العَبْسى كُوفى. و أبو داود (4646)، قال: حدثنا سَوَّار بن عبد الله، حدثنا عبد الوارث بن سعيد. و فى (4647)، قال: حدثنا عمرو بن عَوْف، حدثنا هُشَيْم، عن العَوَّام بن حَوْشَب. و الترمذى (2226)، قال: حدثنا أحمد بن مَنِيع، حدثنا سُرَيْج بن النُعْمان، حدثنا حشرج بن نباته. و قال الترمذى: " و هذا حديث حسن قد رواه غير واحد، عن سعيد بن جهمان، و لا نعرفه إلا من حديثه ". و أخرجه النَّسائى (الكُبْرى)، (8099)، قال: أخبرنا أحمد بن سليمان، قال: حدثنا يزيد، قال: حدثنا العوام. أربعتهم (حماد بن سلمة، و حشرج، و عبد الوارث، و العوام)، عن سعيد بن جهمان، فَذَكَره. ينظر:أحمد بن حنبل، **مُسند أحمد بن حَنبل**، ط1، ج7، الحديث رقم (21928)، ص 206، و أخرجه الترمذي فى سننه. يراجع: الترمذي، **سُنَن الترمذى**، ط2، ج4، الحديث رقم (2226)، ص 503، والترمذي، **الجامع الكبير، سنن الترمذى**، د. ط.، ج4، الحديث رقم: (2226)، ص 73، و **المُسْنَد الجامع**، ط1، ج7، الحديث رقم (4838)، ص 48.

(****) قوله صلى الله عليه و سلم: (كانت بنو إسرائيل تَسُوسهم الأنبياء)؛ أى: " يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء، و الولاة بالرعية، و السياسة: القيام على الشيء بما يصلحه ". ينظر: النووي، **صحيح مسلم بشرح النووى**، ط4، ج6، ص 474. =

= (*****) قوله صلى الله عليه و سلم:(سيكونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرون؛ قالوا: فما تأمُرنا؟ فُوا بَيْعةِ الأَوَّلِ فالأول)؛ أى: " إذا بويع لخليفة بعد خليفة، فبيعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها، و بيعة الثانى باطلة يحرم الوفاء بها، و يحرم عليه طلبها ". ينظر: النووي، **صحيح مسلم بشرح النووى**، ط4، ج6، ص 474.

(******) رواه البخارى، و مسلم، و اللفظ للبخارى. ينظر: البخاري، **صحيح البخارى**، د. ط.،كتاب: (أحاديث الأنبياء)، باب: (ما ذُكر عن بنى اسرائيل)، الحديث رقم (3455)، ص 420، ومسلم، **صحيح مسلم**، د. ط.،كتاب: (الإمارة)، باب: (الوَفَاء بِبَيْعة الخُلَفاء الأَوَّل فالأَوَّل)، الحديث رقم: (1842).

و هذا يعنى أنه لا ولاية لرئيس الدولة الإسلامية على السلطتين التشريعية، و القضائية. ومن المقرر أن رئيس الدولة الإسلامية هو الحاكم الأعلى لكافة سلطات الدولة التشريعية، والقضائية، و ليس التنفيذية فحسب ([1]).

و على ذلك يمكن تعريف الخليفة بأنه: " هو الرئيس الأعلى للدولة الذى يلتزم بإقامة الدين، و تدبير مصالح الناس، اقتداء برسول الله صلى الله عليه و سلم "([2]).

من ذلك يتبين أن الخلافة تعنى : رئاسة الدولة الإسلامية، و أن الخليفة هو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية ([3]). و تأسيسا على ذلك يمكن القول بأن مفهوم الخليفة و مفهوم ولى الأمر – فى المعنى الاصطلاحى – مفهومان مترادفان؛ حيث يستعمل كلاهما للإشارة إلى الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية.

المطلب الثانى: علاقة مفهوم ولى الأمر بمفهوم أمير المؤمنين

أولا: مفهوم الإمارة فى اللغة:

الإمارة فى اللغة: أَمَرَ الرجلُ يَأْمُرُ إمارة إذا صار عليهم أميرا. و أُمِّر فلان إذا صُيِّر أميرا، و قد أَمِرَ فلان أى: صار أميرا. و أَمَرَ علينا يَأْمُرُ أَمْرا و أَمُرَ و أَمِرَ: تَوَّلى. و المصدر: الإمْرة، والإمارة بالكَسْر ([4]). إذن فأمير المؤمنين([5]) لغة هو من صار أميرا عليهم؛ أى: من يتولى أمرهم، و يرعى شئونهم، و يقوم على مصالحهم.

---

[1]) فالخلافة فى الفقه الإسلامى تتميز بخصائص عدة هى:

أولا: أن رئيس الدولة يختار بواسطة أهل الحَلِّ، و العَقْد.

ثانيا: أن هذا الرئيس يجمع بين اختصاصات ذات صبغة سياسية، و آخرى ذات صبغة دينية، و تشمل ولايته إلى جانب السلطة التنفيذية، السلطة التشريعية، و السلطة القضائية.

ثالثا: أنه يعد نائبا عن الرسول صلى الله عليه و سلم، و لذلك يتوجب عليه أن يقوم بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بين كافة المسلمين.

رابعا: أن ولاية الخليفة تشمل جميع البلاد الإسلامية.

ينظر: عبد الحميد متولي، **مبادىء نظام الحكم فى الإسلام، مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة**، ط4، ص 160 – 161.

[2]) صلاح الدين دبوس، **الخليفة: توليته، و عزله، إسهام فى النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية**، د. ط.، ص25-26.

[3]) عبد القادر عودة، **الإسلام، و أوضاعنا السياسية**، د. ط.، ص 92.

[4]) الرازي، **مختار الصَّحَاح**، ط1، باب: الهمزة، ص 23، وابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج1، باب: الهمزة، ص 206.

[5]) تجدر الإشارة إلى أن لقب (أمير المؤمنين) تال فى ظهوره للقب (الخليفة). و أول من لُقِّب به هو الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه. فبعد أن بويع الصديق أبى بكر – رضى الله عنه – بالخلافة أصبح الناس يسمونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، و لم يزالوا يسمونه بذلك إلى أن توفاه الله تعالى. فلما بويع لعمر بن الخطاب – رضى الله عنه –كان المسلمون يسمونه خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم. =

= و لكنهم استثقلوا ذلك إذ يؤدى إلى التطويل بتتابع الرؤساء. فلاح لهم إطلاق لقب آخر غير الخليفة على القائم برئاسة الدولة الإسلامية، و هذا اللقب هو لقب أمير المؤمنين. وأول من سمى به من رؤساء الدولة الإسلامية بالإجماع هو الفاروق عمر بن الخطاب – رضى الله عنه. يراجع: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط1، ج1، ص 366. والقلقشندي، **مآثر الإنافة فى معالم الخلافة**، ط2،ج1، ص 26، والسيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ط1، ص 23، ومحمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط7، ص 107، ومحمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، د. ط.، ص 44- 45، ومحمد الصادق العفيفى، **المجتمع الإسلامى، و أصول الحكم**، د.

ثانيا: مفهوم الإمارة فى الاصطلاح الشرعى:

إمارة المؤمنين فى الاصطلاح الشرعى: هى القيام بأمر المسلمين. و القائم بها يسمى أميرا للمؤمنين ([1]).

كما تعرَّف بأنها " حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم، و آخراهم ". ([2]).

و قوله: " حمل الكافة على الأحكام الشرعية "؛ أى: إلزام الرعية على تدبير شئون حياتهم وفقا للتعاليم الشرعية. و هذا قيد يخرج به سائر أنواع المُلك التى تدبر شئون الرعية وفقا للأهواء، و الاجتهادات الفردية.

و قوله: " فى أحوال دنياهم، و آخراهم "؛ أى: أن الالتزام بالأحكام الشرعية لا يقتصر على الأمور الآخروية فحسب، بل يشمل الأمور الدنيوية أيضا. و ذلك بخلاف غيرها من أنواع المُلك التى تنشغل عن أمور الآخرة.

و يلاحظ على التعريف الثانى أنه قيَّد مفهوم الإمارة بكونها موافقة لأحكام الشريعة، بينما أطلق التعريف الأول هذا المفهوم؛ فالإمارة هى القيام بأمر المسلمين سواء أكانت موافقة لسيرة أهل العدل أم غير موافقة لها. و لعل التعريف الأول هو الأصوب لموافقته لمفهوم الإمارة فى اللغة.

من ذلك يتبين أن مفهوم إمارة المؤمنين يستعمل للإشارة إلى رئاسة الدولة الإسلامية بالمعنى المعاصر. و هو بهذا المعنى لا يختلف عن مفهوم ولاية الأمر؛ استنادا إلى أنه يستخدم أيضا للدلالة على الحاكم الأعلى للأمة الإسلام

المطلب الثالث: علاقة مفهوم ولى الأمر بمفهوم الإمام [3]

ط.، (القاهرة: دار الاعتصام، د. ت.)، ص 131، وسليمان محمد الطماوي، **السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة، و فى الفكر السياسى الإسلامى، دراسة مقارنة**، ط4، ص 353، وماجد راغب الحلو، **الدولة فى ميزان الشريعة**، د. ط.، ص 162- 163.

[1]) البغوي، **شرح السنة**، ط2، ج 14، ص 75 ، والنووي، **الأذكار من كلام سيد الأبرار صلى الله عليه و سلم**، ط1، ج2، ص 435 - 436.

[2]) **مقدمة ابن خلدون**، ط1، ج1، ص 365.

[3]) تجدر الإشارة إلى أن لقب الإمام هو اللقب الذى أطلقه الشيعة على الخليفة الرابع على بن أبي طالب – رضى الله عنه – و اشتهر به، و ذلك تشبيها لرئاسة الدولة الإسلامية بإمامة الصلاة من حيث الاتباع. يراجع: التفتازاني، **شرح العقائد النَّسَفية**، د. ط.، ج1، (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1329ه)، ص 199، وابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط1، ج1، ص 366، والمجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدُرَر أخبار الأئمة الأطهار**، ط1، المجلد التاسع، ،ج26، ص 712، وأحمد شلبي، **موسوعة النظم، و الحضارة الإسلامية: السياسة، و الاقتصاد فى التفكير الإسلامى**، ط4، ج3، ص 41 – 42، ومحمد الصادق العفيفي، **المجتمع الإسلامى، و أصول الحكم**، د. ط.، (القاهرة: دار الاعتصام، د. ت.)، ص 130 – 131، وسليمان محمد الطماوي، **السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة، و فى الفكر السياسى الإسلامى، دراسة مقارنة**، د. ط.، ص 354 - 355، و ماجد راغب الحلو، **الدولة فى ميزان الشريعة**، د. ط.، ص 162- 163.

و مما هو جدير بالذكر أن المباحث المتعلقة برئاسة الدولة لم تشتهر – فى علوم العقيدة، و الفقه – بمباحث الخلافة أو إمارة المؤمنين، و إنما اشتهرت بمباحث الإمامة. و مع أن الخلافة، و إمارة المؤمنين، و الإمامة كلها تشير إلى معنى واحد هو رئاسة الدولة الإسلامية إلا أن شيوع تسمية المباحث المتعلقة بهذا الموضوع بمباحث الإمامة يرجع إلى أن الشيعة أول من بحثوا موضوع الإمامة العظمى، و كانوا يسمون القائم بأمر المسلمين (الإمام). و سموا المباحث المتصلة به ب (الإمامة). فلما اشتبك معهم خصومهم فى الجدل حول هذه المسألة، لم يجدوا مانعا من

أولا: مفهوم الإمامة في اللغة:

الإمامة لغة: مشتقة من الأَمِّ: أي؛ القَصْدُ. و الأَمُّ: العَلَم الذى يَتْبَعُهُ الجَيْش. و رئيس القوم: أَمُهم. وأَمَّ بهم: تقدَّمهم، و هى الإمامة. و الإمامُ: كل من ائتَمَّ به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالّين. و قال ابن سيِّده: " و الإمام ما ائتم به من رئيس و غيره، و الجمع أئمة. و فى التنزيل العزيز: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ﴾([1])، أى: قاتلوا رؤساء الكُفْر و قادتَهم الذين ضُعَفاؤهم تَبَع لهم "، و إمام كلِّ شيء: قَيِّمهُ: المصْلِح له. و الخليفة: إمام الرّعيّة ([2]).من ذلك يتضح تقارب مدلول هذه الألفاظ عند أهل اللغة، فهى مجملها تدور حول معانى التقدم، والاقتداء ([3]).

ثانيا: الإمامة فى الاصطلاح الشرعى:

وردت عدة تعريفات للإمامة فى الاصطلاح الشرعى منها:

التعريف الأول: الإمامة: " موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين، و سياسة الدنيا " ([4]).

التعريف الثانى: الإمامة هى: " رياسة تامة، و زعامة عامة تتعلق بالخاصة، و العامة فى مهمات الدين، و الدنيا " ([5]).

التعريف الثالث: الإمامة هى " رئاسة عامة فى أمر الدين، و الدنيا، خِلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم"([6]).

التعريف الرابع: تُعرَّف الإمامة بأنها: " هى استحقاق تصرف عام على المسلمين " ([7]).

التعريف الخامس: تُعرّف الإمامة بأنها: " استحقاق تصرف عام على الأنام " ([8])

التعريف السادس لإمامة هى: " الحكومة التى تكون الشريعة الإسلامية قانونها " ([9]). فهى ليست الحكومة التى تعمل وفقا للقانون الطبيعى؛ أى: التى تحدد وجهتها أهواء الفرد، و شهواته. وهى ليست أيضا

م نفس مصطلحاتهم. و أصبح ذلك تقليدا سار عليه من يتناول هذا الموضوع من الباحثين. يراجع: سليمان محمد الطماوي، **السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة، و فى الفكر السياسى الإسلامى، دراسة مقارنة**، د. ط.، ص 354.

[1] سورة التوبة: من الآية 12.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج1، باب: الهمزة، ص 213-214.

[3] عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجى، **الإمامة العظمى عند أهل السنة، و الجماعة**، ط2، ص 28.

[4] **الماوردي، الأحكام السلطانية، و الولايات الدينية**، ط3، ص 5.

[5] الجويني، **غيَّاث الأُمَم فى التياث الظُّلَم**، ط1، ص 15.

[6] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ط2، ج5، ص 232.

[7] الكمال ابن أبي شُرَيف، **المُسامرة بشرح المُسَايرة**، ط1، ص 253.

[8] ابن عابدين، **رَدّ المُحْتار على الدرّ المُخْتَار شرح تنوير الأبصار**، ط1، ج2، ط1، ص 276.

[9] محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط7، ص 127.

الحكومة التى تعمل وفقا للقانون السياسى الوضعى؛ أى: وفقا للأحكام التى يضعها عقلاء الأمة بحسب ما تمليه المصالح الدنيوية فقط. و إنما هى الحكومة التى يكون قانونها شريعة الإسلام ([1]).

و يلاحظ على هذه التعريفات ما يلى:

أولا: أن التعريف الأول يشير إلى أمرين هامين هما:

الأول: أن رئاسة الدولة الإسلامية هى نيابة عن الرسول صلى الله عليه و سلم. و هذا يشير إلى أن رئيس الدولة ينبغى أن يكون المثل الأعلى للأمة فى الالتزام بتعاليم الإسلام ([2]). فلقد " سَمَّى المسلمون السلطان الأَجَّل إماما لأنه ممن يجب أن يُؤْتَمَّ به، و يقتدى به فى فعله، و يؤتمر له بأمره " ([3]).

الثانى: بيان وظيفة الحاكم الأعلى للمسلمين و التى تتمثل فى حماية الدين، و يلى ذلك تدبير المصالح الدنيوية للمسلمين ([4]).

ثانيا: أن التعريف الثانى يشبه التعريف الأول إلى حد كبير. فهو لم يأت بجديد سوى زيادة عبارة (رياسة تامة)، و عبارة (زعامة تتعلق بالخاصة، و العامة)، و هى زيادة توضيح كى لا يفهم أن هذه الإمامة تقتصر على جانب دون آخر كالصلاة مثلا ([5]).

ثالثا: أن التعريف الثالث قريب من التعريف الأول إلا أنه قد زاد عبارة (رئاسة عامة)، " و فى هذه الزيادة توضيح، و تحديد لمعنى خلافة النبوة إذ إن الرسول صلى الله عليه و سلم كانت له الرياسة العامة فى أمر الدين، و الدنيا، و كذلك الإمام الأعظم باعتباره نائبا عنه تكون له الرياسة العامة **"**. فهذا التعريف فى الحقيقة لم يأت بعنصر جديد زائد على العناصر التى يشملها التعريف الأول ([6]).

رابعا: أن التعريف الخامس التعريف يشبه التعريف الرابع، إلا أن التعريف الرابع فيه قيد (على المسلمين)، و التعريف الحالى فيه قيد (على الأنام)، فيفيد هذا أن طاعة الإمام واجبة على كافة المواطنين فى الدولة، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين ([7]).

---

[1]) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط7، ص 127- 128، وصبحي الصالح، **النظم الإسلامية، نشأتها، و تطورها**، د. ط.، ص 291 – 292.

[2]) محمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، د. ط.، ص 49- 50.

[3]) الماوردي، **نصيحة الملوك**، ط1، ص 53.

[4]) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط7، ص 117.

[5]) يرى الإمام ابن حزم – رحمه الله – أن الإمام إذا أطلق انصرف إلى الخليفة؛ أى: رئيس الدولة. أما إذا قُيِّد انصرف إلى ما قيدبه كإمام الصلاة، و إمام القوم؛ فلا يطلق لأحدهم اسم الإمامة إلا بالإضافة لا بالإطلاق. =

= و حكى – رحمه الله – الإجماع على ذلك. يراجع: ابن حزم، **الفصَل فى المِلل، و الأهواء، و النِّحل**، د. ط.، ج4، د. ط.، ص 153.

[6]) محمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، د. ط.، ص 50.

[7]) محمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، المرجع السابق، ص 53، واسماعيل البدوي، **اختصاصات السلطة التنفيذية فى الدولة الإسلامية، و النظم الدستورية المعاصرة**، ط1، ص 34.

خامسا: أن التعريفات التى أشارت إلى أن الإمامة هى (خلافة للنبوة)، و هى التعريفان الأول، والثالث، إنما أرادت بذلك أن تبين سند هذه الرياسة المستحقة، و هى النيابة عن الرسول صلى الله عليه و سلم، و هو ما ليس موجودا فى غيرها من التعريفات. و من المعلوم أن النيابة عن الرسول صلى الله عليه و سلم هى السند الحقيقى لاستحقاق الرياسة، وطريق إثبات هذا الاستحقاق هو بيعة أهل الحل، و العقد أو غير ذلك. و على ذلك فالتعريفان الأول، و الثالث هما التعريفان المختاران للإمامة العظمى ([1]) نظرا لإبرازهما للسند الحقيقى لاستحقاق الرياسة و هو (خلافة النبوة) ([2]). و تأسيسا على ذلك يمكن القول بأن المراد بالإمامة: رئاسة الدولة، و " المراد بالإمام الرئيس الأعلى للدولة " ([3]). و بذا لا يختلف مفهوم الإمامة فى الاصطلاح الشرعى عن مفهوم ولاية الأمر؛ فكلاهما يشير إلى معنى واحد، و هو رئاسة الدولة الإسلامية.

المطلب الرابع: علاقة مفهوم ولى الأمر بمفهوم رئيس الدولة

أولا: مفهوم الرئاسة في اللغة:

الرئيس لغة: مشتق من الرَّأْس، و رَأْسُ كل شيء: أعلاه، و الجمع فى القلة: أَرؤس، و آراس، و رُؤوس فى الكثير. و رَأَسَ القوم يرْأَسُهم، بالفتح، رَآسَه، و هو رئيسهم. و رَأَس عليهم فَرَأَسَهُم و فَضَلَهُم. و رَأَسَ عليهم كأَمَّرَ عليهم. و تَرَأَّس عليهم كَتَأَمَّر. و الرَّئيس: سَيِّد القوم، و الجمع رُؤساء. و رَأَسَ القوم: صار رئيسهم، و مُقَدَّمَهم ([4]).

ثانيا: مفهوم الرئاسة فى الاصطلاح الشرعى:

رئاسة الدولة فى الاصطلاح: " هو الرئيس الأعلى للسلطة التنفيذية " ([5]).

قوله: " الرئيس الأعلى "؛ أى: القائم على رأس هذه السلطة، و الذى يخضع لسلطانه كل من ينتمى إليه من المرؤوسين.

و قوله: " السلطة التنفيذية "؛ أى: السلطة القائمة على تنفيذ أوامر السلطة التشريعية. وتشمل السلطة التنفيذية جميع أجهزة الإدارة فى الدولة التابعة للوزارات المختلفة. و " يتولى السلطة التنفيذية جميع الموظفين الذين يقومون بتنفيذ القوانين، و على رأسهم الوزراء الذين يباشرون مهام مناصبهم، و يستمدونها من رئيس الدولة "([6]).

و يلاحظ على هذا التعريف قصره مفهوم رئاسة الدولة على رئاسة السلطة التنفيذية فحسب، و إغفاله إبراز ترؤس الحاكم الأعلى للدولة للسلطتين الأخريين؛ التشريعية، والقضائية. و هذا قد يشير إلى تأثر هذا التعريف

---

[1]) مما هو جدير بالذكر أن الدكتور اسماعيل ابراهيم البدوى قد ارتضى التعريف الأول. يراجع: اسماعيل البدوي، **نظام الحكم الإسلامى مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة**، ط1، ص94 – 95.

[2]) محمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، د. ط.، ص 54- 55.

[3]) النووي، **المجموع شرح المهَذّب**، د. ط.، ج19، ص 191.

[4]) ابن منظور، **لسان العرب**، ط3، ج5، باب: الراء، ص 79–80.

[5]) اسماعيل البدوي، **اختصاصات السلطة التنفيذية فى الدولة الإسلامية و النظم الدستورية المعاصرة**، ط1، ص 21.

[6]) اسماعيل البدوي، **اختصاصات السلطة التنفيذية فى الدولة الإسلامية و النظم الدستورية المعاصرة**، المرجع السابق، ص 21، و كريمة رزّاق بارة، **حدود السلطة التنفيذية، دراسة مقارنة**، ط1، ص 59- 60.

بمفهوم رئاسة الدولة فى الاصطلاح القانونى، و الذى يؤكد على اقتصار مفهوم رئاسة الدولة على رئاسة السلطة التنفيذية، مستبعدا خضوع السلطتين الأخريين لسلطة رئيس الدولة.

و على ذلك يمكن القول أن مفهوم ولى الأمر أكثر شمولا من مفهوم رئيس الدولة فى الكتابات المعاصرة. فمفهوم ولاية الأمر يتسع ليشمل رئاسة السلطات الثلاث؛ التشريعية، والتنفيذية، و القضائية، و ليس السلطة التنفيذية فحسب.

يتبين مما سبق أن هناك ألقابا مختلفة للحاكم الأعلى للدولة و هى: الخليفة، و أمير المؤمنين، و الإمام، و رئيس الدولة. و اتضح إنه على الرغم من وجود بعض الاختلافات اليسيرة بين هذه الألقاب، إلا أنها تستعمل — فى الأغلب – لتشير إلى معنى واحد، و هو رئيس الدولة بالاصطلاح المعاصر. و هذا المعنى هو ما يشير إليه مصطلح ولى الأمر فى البحث الحالى ([1]).

[1]) مما هو جدير بالذكر أن المسلمين فى العصور المختلفة قد لَقَّبوا رئيس الدولة الإسلامية بألقاب الخليفة، و أمير المؤمنين، و الإمام. و مع هذا فلا يشترط أن يلّقب رئيس الدولة فى الإسلام بأحد هذه الألقاب حتى يصير هذا المنصب إسلاميا. فالمهم أن يكون الحاكم، و المحكوم خاضعين لقانون الإسلام حتى يمكن أن يوصف النظام بأنه نظام إسلامى، بصرف النظر عن الألقاب التى يمكن أن تطلق على رئيس الدولة. يراجع: محمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، د. ط.، ص 48- 49.

فلا ريب أن " الإمامة العظمى هى فى حقيقتها رياسة الدولة الإسلامية التى تخضع للقانون الإسلامى، و تسير على هديه فى تنظيم مصالح الأمة، فى الدين، و الدنيا. إذ لا معنى لكونها نيابة عن الرسول صلى الله عليه و سلم إلا أنها ملتزمة بالخط الواضح الذى رسمه لها " الرسول صلى الله عليه و سلم. " فهى ليست حكومة تسير وفق قانون وضعى بحسب مصالحها الدنيوية فقط غير ناظرة إلى ما بعد الحياة الدنيا، و إنما هى حكومة تنوب عن الرسول صلى الله عليه و سلم ". يراجع: محمد رأفت عثمان، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، المرجع السابق، ص 56.

خاتمة البحث:

استهدفت الدراسة بيان مفهوم ولي الأمر فى الفقه الإسلامي، وبيان علاقته ببعض المفاهيم ذات الصلة هى مفهوم الخليفة، ومفهوم أمير المؤمنين، ومفهوم الإمام، ومفهوم رئيس الدولة. وأسفرت الدراسة عن العديد من النتائج أهمها:

أولا: أن مفهوم ولي الأمر إذا أطلق فى الفقه الإسلامي فإنه يقصد به : الرئيس الأعلى الذى يتولى أمر الدولة الإسلامية، و يقوم على رعاية مصالحها الدينية، و تدبير شئونها الدنيوية.

ثانيا: أن مفهوم الخليفة لا يختلف عن مفهوم ولى الأمر. فهما مفهومان مترادفان؛ حيث يستعمل كلاهما للإشارة إلى الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية.

ثالثا: أن مفهوم أمير المؤمنين يستعمل للإشارة إلى رئاسة الدولة الإسلامية بالمعنى المعاصر. وهو بهذا المعنى لا يختلف عن مفهوم ولاية الأمر؛ استنادا إلى أنه يستخدم أيضا للدلالة على الحاكم الأعلى للأمة الإسلامية.

رابعا: أن مفهوم الإمامة لا يختلف فى الاصطلاح الشرعى عن مفهوم ولاية الأمر؛ فكلاهما يشير إلى معنى واحد، و هو رئاسة الدولة الإسلامية.

خامسا: أن مفهوم ولى الأمر أكثر شمولا من مفهوم رئيس الدولة فى الكتابات المعاصرة. فمفهوم ولاية الأمر يتسع ليشمل رئاسة السلطات الثلاث؛ التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، و ليس السلطة التنفيذية فحسب، تلك التى يقتصر عليها مفهوم رئيس الدولة.

هذا وعلي الرغم من أن ألقاب الخليفة، وأمير المؤمنين، والإمام، ورئيس الدولة، تستعمل — فى الأغلب – لتشير إلى معنى واحد، و هو رئيس الدولة بالاصطلاح المعاصر ومع أنها تتفق مع مفهوم ولي الأمر في هذا الخصوص، إلا أن الدراسة الحالية توصي باستعمال لقب ولي الأمر للإشارة إلى الحاكم الأعلى للدولة الإسلامية نظرا لاستعماله فى كتاب الله تعالى ليشير إلى ذلك المعني وفقا للراجح من أقوال المفسرين.



مراجع الدراسة

أولا: المراجع العربية:

1- أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، المتوفى سنة (241هـ)، تحقيق: شُعَيْب الأرنؤوط، وعادل مرْشد، و آخرون، **مُسند أحمد بن حَنبل**، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001 م).

2- بارة، كريمة رزَّاق، **حدود السلطة التنفيذية، دراسة مقارنة**، ط1، (المنصورة: دار الفكر، والقانون، 2011 م).

3- البدوى، اسماعيل، **اختصاصات السلطة التنفيذية فى الدولة الإسلامية، و النظم الدستورية المعاصرة**، ط1، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1413هـ - 1993 م).

4- البدوى، اسماعيل ابراهيم ، **نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة**، ط 1، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1414هـ - 1994م).

5- البدوي، اسماعيل، فصول فى القضاء الإسلامى، (**مجلة الشريعة، و الدراسات الإسلامية**، كلية الشريعة، والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد الثامن، السنة الرابعة، ربيع الأول 1407 هـ - أغسطس 1987 م).

6- البخارى، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل المتوفى سنة (256هـ)، **صحيح البخارى**، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقى، د. ط.، (القاهرة: دار ابن حزم، د. ت.).

7- البغوى، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفَرَّاء الشافعي، المتوفى سنة (516هـ)، **شرح السنة**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، و محمد زهير الشاويش، ط 2، (دمشق – بيروت، 1403 هـ - 1983 م).

8- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، المتوفى سنة (516هـ)، **تفسير البَغوى: معالم التنزيل**، تحقيق: محمد عبد الله النمر، و عثمان جمعة ضميرية، و سليمان مسلم الحرش، ط1، (الرياض: دار طيبة، 1409 هـ - 1989 م).

9- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفَرَّاء الشافعى، المتوفى سنة (516هـ)، **شرح السنة**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، و محمد زهير الشاويش، ط 2، (دمشق – بيروت، 1403 هـ - 1983 م).

10- البوصيرى، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن اسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان الكنانى الشافعى، المتوفى سنة (840هـ)، **إتحاف الخيرة المَهَرة بزوائد المسانيد العشرة**، تحقيق: دار المِشكاة، ط1، (الرياض: دار الوطن، 1420هـ - 1999م).

11- الترمذى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضَّحَّاك ، أبو عيسى، المتوفى سنة (279هـ)، **سُنَن الترمذى**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، و آخرون، ط2، (القاهرة: مكتبة، و مطبعة مصطفى البابى الحَلَبى، 1395هـ - 1975 م).

12- الترمذى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضَّحَّاك، أبو عيسى، المتوفى سنة (279هـ)، **الجامع الكبير، سنن الترمذى**، تحقيق: بَشَّار عَوَّاد معروف، د. ط.، (بيروت: دار الغرب الإسلامى، 1998).

13- التفتازانى، سعد الدين ، المتوفى سنة (791هـ)، **شرح العقائد النَسَفية**، د. ط.، (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1329هـ).

14- التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين ، المتوفى سنة (793 هـ)، **شرح العقائد النَّسَفية**، تحقيق: أحمد حجازى السَّقَّا، ط1، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1407 هـ - 1987 م).

15- التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، الشهير بسعد الدين ، المتوفى سنة (793هـ) ، **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عُمَيْرة، ط2، (بيروت: عالم الكتب، 1419هـ - 1998م).

16- التونسى، محمد بن محمد بن عمر بن على بن سالم مخلوف المالكى، المتوفى سنة (1360هـ)، **شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية**، د. ط.، (القاهرة: المطبعة السلفية و مكتبتها، 1349هـ).

17- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ، المتوفى سنة (728هـ)، **الخلافة، و المُلْك**، تحقيق: حمَّاد سلامة، مراجعة: محمد عويضة، ط2، (الأردن: مكتبة المنار، 1414هـ- 1994).

18- ابن تيمية، تقى الدين أحمد الحرَّانى، المتوفى سنة (728 هـ)، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق: عامر الجزار، و أنور الباز، ط1، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1419 هـ - 1998 م).

19- ابن الأَثِير، أبو الحسن على بن أبى الكَرَم محمد بن محمد بن عبد الكريم عبد الواحد، ، المتوفى سنة (630هـ)، **أُسْد الغابة فى معرفة الصحابة**، تحقيق: على محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994 م).

20- الجُرْجانى، على بن محمد السَّيِّد الشَّرِيف المتوفى سنة (816هـ)، **معجَم التعريفات**، تحقيق: محمد صِدِّيق المنشاوى، د. ط.، (القاهرة: دار الفضيلة، 2004).

21- الآجرى، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله ا البغدادى، المتوفى (360هـ)، تحقيق:عبد الله بن عمر بن سليمان الدُّمَيْجى، **الشريعة**، ط2، (الرياض: دار الوطن، 1420هـ - 1999م).

22- الجوينى، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه، الشهير بأبى المعالى، المتوفى سنة (478 هـ)، **غيَّاث الأُمَم فى التياث الظُلَم**، ، تحقيق: مصطفى حلمى، و فؤاد عبد المنعم أحمد، ط1، (الإسكندرية: دار الدعوة، 1400 هـ - 1979).

23- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن ادريس بن المُنْذر التميمي الحنظلي الرازي، المتوفى سنة (327هـ)، **الجَرْح، و التعديل،** ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1371هـ - 1952 م).

24- ابن حَجَر، أبو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد العسقلانى، المتوفى سنة (852هـ)، **الإصابة فى تمييز الصحابة،** تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و على محمد معوض، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ).

25- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن على بن محمد بن أحمد العسقلاني، المتوفى سنة (852هـ)، **الإصابة فى تمييز الصحابة،** تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، و على محمد معوض، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994 م).

26- ابن حجر، أحمد بن على ، أبو الفضل العسقلاني الشافعي، المتوفى سنة (852 هـ)، **فتح البارى شرح صحيح البخارى،** تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، و محب الدين الخطيب، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، د. ط.، (بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ).

27- ابن حزم، أبو محمد على بن أحمد الظاهرى، المتوفى سنة (456هـ)، **الفصَل فى المِلل، و الأهواء، و النِّحل،** تحقيق: محمد ابراهيم نصر، و عبد الرحمن عُمَيْرَة، د. ط.، (بيروت: دار الجيل، 1405هـ - 1985م).

28- الحلو، ماجد راغب، **الدولة فى ميزان الشريعة،** د. ط.، (الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، 1994).

29- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي، المتوفى سنة (977 هـ)، **مغنى المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج،** ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ - 1994 م).

30- الخَلاَّل، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد ا البغدادى الحنبلي، المتوفى سنة (3هـ)، **السنة،** تحقيق: عطية الزهراني، ط1، (الرياض: دار الراية، 1410هـ - 1989م).

31- ابن خلدون، ولى الدين عبد الرحمن بن محمد ، المتوفى سنة (808هـ)، **مقدمة ابن خلدون،** تحقيق: محمد عبد الله الدرويش، ط1، (دمشق: دار يعرب، 1425هـ - 2004م).

32- خليل، محسن، **النظم السياسية، و القانون الدستورى،** ط2، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1971).

33- الدَاوُدِىّ، الحافظ شمس الدين محمد بن على بن أحمد المتوفى سنة (945هـ)، **طبقات المفسرين،** تحقيق: على محمد عمر، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1392هـ-1972م).

34- الدَّاوودى، شمس الدين محمد بن على بن أحمد ، المتوفى سنة (945هـ)، **طبقات المفسرين،** ضبط: لجنة من العلماء، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ-1983م).

35- دبوس، صلاح الدين ،**الخليفة: توليته، و عزله، إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية**، د. ط.، (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الإسلامية، د. ت.).

36- الدميجي، عبد الله بن عمر بن سليمان، **الإمامة العظمى عند أهل السنة، و الجماعة**، ط2، (رسالة ماجستير منشورة، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة، والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، فرع العقيدة، 1403هـ).

37- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز ، المتوفى سنة (748هـ)، **تذكرة الحُفَّاظ**، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ - 1998 م).

38- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، المتوفى سنة (748هـ)، **معرفة القراء الكبار على الطبقات، و الأعصار**، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ - 1997 م).

39- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، المتوفى سنة (502هـ)، **مفردات ألفاظ القرآن**: تحقيق: مصطفى العدوى، ط1، (المنصورة: مكتبة فياض، 1430 هـ - 2009 م).

40- الراغب الأصفهاني أبو القاسم، حسين بن محمد، المتوفى سنة (502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: مركز الدراسات، و البحوث بمكتبة نَزار مصطفى الباز، د. ط.، (د. م.، مكتبة نزار مصطفى الباز، د. ت.).

41- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر المتوفى (666هـ)، **مختار الصَّحَاح**، ضبط وتخريج و تعليق: مصطفى ديب البُغَا، ط1، (بيروت: دار اليمامة، 1405هـ - 1985م).

42- ابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي الدمشقي الحنبلي، ، **طبقات الحنابلة**، المتوفى سنة (795هـ)، د. ط.، (بيروت: دار المعرفة، د. ت.).

43- رضا، . رشيد بن علي بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن مِنْلا علي خليفة الحُسَيْني القَلَمُوني، المتوفى سنة (1354هـ)، **الخلافة**، د. ط.، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، د. ت.).

44- رضا، محمد رشيد القَلَموني، المتوفى سنة (1354هـ)، **الخلافة**، د. ط.، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1415هـ - 1994م).

45- الريس، محمد ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط7، (القاهرة: دار التراث، 1976).

46- الزُّبَيْدي، أبو بكر محمد بن الحسن الأندلسي، المتوفى سنة (379 هـ)، **طبقات النحويين، و اللغويين**، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، ط2، (القاهرة: دار المعارف، 1984).

47- الزَّبيدي، السيد محمد مرتضى بن محمد الحسيني ، المتوفى (1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبد المنعم خليل ابراهيم، و كريم سيد محمد محمود، ج39، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ - 2007م).

48- الزَّمَخشرى، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخَوارمى، المتوفى سنة (538هـ)، **الكشاف عن حقائق التنزيل، و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوى، د. ط.، (القاهرة: مكتبة، و مطبعة مصطفى البابى الحلبى، 1392 هـ - 1972 م).

49- زيدان، عبد الكريم، **أحكام الذِّميِّين، و المُستأمنِين فى دار الإسلام**، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402 هـ - 1982 م).

50- سلطان، صلاح الدين عبد الحليم، **سلطة ولي الأمر فى الشريعة الإسلامية فى فرض وظائف مالية**، د. ط.، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، ، 1987).

51- السيوطى، عبد الرحمن بن أبي بكر محمد بن سابق الدين الخُضَيْرى جلال الدين ، المتوفى سنة (911هـ)، **تاريخ الخلفاء**، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 1424 هـ - 2003 م).

52- السيوطى، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، المتوفى سنة (911هـ)، **طبقات المفسرين**، تحقيق: على محمد عمر، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1396 هـ).

53- شلبي، أحمد، **موسوعة النظم، و الحضارة الإسلامية: السياسة، و الاقتصاد فى التفكير الإسلامى**، ط4، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1979).

54- الشوكانى، محمد بن على بن محمد، المتوفى سنة (1250هـ)، **فتح القدير الجامع بين فنى الرواية و الدراية من علم التفسير**، د. ط.، (د. م.، د. ن.، د. ت.).

55- ابن أبي شيبة، أبو بكر ، عبد الله بن محمد بن ابراهيم بن عثمان بن خواستى العَبسى، المتوفى سنة (235هـ)، **الكتاب المُصنَّف فى الأحاديث، و الآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ).

56- الصالح، صبحى **النظم الإسلامية، نشأتها، و تطورها**، د. ط.، (بيروت: دار العلم للملايين، د. ت.).

57- الأَصبهانى، أبو القاسم اسماعيل بن محمد بن الفضل التَّيْمى ، المتوفى سنة (535هـ)، **الحجَّة فى بيان المَحَجَّة فى شرح التوحيد، و مذهب أهل السنة** تحقيق: محمد عبد اللطيف محمد الجمل، ط1، (المنصورة: دار الفاروق، 1432هـ - 2012م).

58- الطبرى، أبو جعفر محمد بن جَرير، المتوفى سنة (310 هـ)، **تفسير الطَّبَرى المُسَمَّى جامع البيان فى تأويل القرآن**، تحقيق: هانى الحاج، وعماد زكى البارودى، وخيرى سعيد، د. ط.، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د. ت).

59- الطماوي، سليمان محمد، **السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة، و فى الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة**، د. ط.، (القاهرة: دار الفكر العربى، 1979).

60- الطماوي، سليمان محمد، **السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة، و فى الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة**، ط4، (القاهرة: دار الفكر العربى، 1979).

61- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدِّمشقى الحنفى المتوفى سنة (1252 هـ)، **رَدّ المُحْتار على الدُّر المُخْتار**، ط2، (بيروت: دار الفِكْر، 1412 هـ - 1992 م).

62- ابن عابدين، محمد أمين، **رَدّ المُحْتار على الدُرّ المُخْتَار شرح تنوير الأبصار**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ - 1994 م).

63- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النَّمِرى القرطبي، المتوفى سنة (463هـ)، ت **الاستيعاب فى معرفة الأصحاب**، حقيق :على محمد البِجاوى، ط1، (بيروت: دار الجيل، 1412 هـ - 1992 م).

64- عثمان، محمد رأفت، **رياسة الدولة فى الفقه الإسلامى**، ، د. ط.، (القاهرة: د. ن.، د. ت.).

65- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف، المتوفى سنة (543 هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد على البجاوى، د. ط.، (بيروت: دار المعرفة، د. ت.).

66- ابن العربى، محمد بن عبد الله بن محمد المُعَافرى، أبو بكر المالكى، المتوفى سنة (543هـ)، **عارضة الأَحوذى بشرح صحيح الترمذى**، د. ط.، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.).

67- العفيفى، محمد الصادق، **المجتمع الإسلامى**، و **أصول الحكم**، ط1، (القاهرة: دار الاعتصام، 1400هـ - 1980 م).

68- العفيفى، محمد الصادق، **المجتمع الإسلامى، وأصول الحكم**، د. ط، (القاهرة: دار الاعتصام، د.ت).

69- عمارة، محمد، **معركة الإسلام و أصول الحكم** ط2، (القاهرة: دار الشروق، 1418هـ - 1997 م).

70- عودة، عبد القادر، **الإسلام، و أوضاعنا السياسية**، د. ط.، (القاهرة: د. ن.، د. ت.).

71- **ابن فارس**، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، المتوفى (395هـ)، **مجمل اللغة**، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406هـ - 1986م).

72- فرحات، محمد محمد اسماعيل، **المبادىء العامة فى النظام السياسي الإسلامي: قواعده الأساسية، ومصادره، والسلطات العامة فيه، دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة**، د. ط.، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1991).

73- ابن فرحون، ابراهيم بن على بن محمد، برهان الدين اليَعْمُرىّ، المتوفى سنة (799هـ)، **الدِّيباج المُذْهَبُ فى معرفة أعيان علماء المذهب**، تحقيق: محمد الأحمدى أبو النور، د. ط.، (القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت).

74- الفيومى، أحمد بن محمد بن على المقّرى ، المتوفى (770هـ)، **المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى** تصحيح: مصطفى السقا، د. ط.، (القاهرة: المطبعة الأميرية، د. ت.).

75- ابن قُدامة، أبو محمد مُوَّفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قُدَامة الجَمّاعيلى المَقْدِسى الدِّمَشقىّ الحنبلى، المتوفى سنة (620 هـ)، **المغنى**، د. ط.، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388 هـ - 1968 م).

76- القرطبى،، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى ، المتوفى سنة (671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، د. ط.، (بيروت: دار إحياء التراث العربى، 1965).

77- القَلْقَشَندي، أحمد بن على بن أحمد الفَزَارى القاهرى، المتوفى سنة (821هـ)، **مآثر الإنافة فى معالم الخلافة**، تحقيق: عبد الستار أحمد فَرَّاج، ط2، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1985).

78- ابن قَيِّم الجَوْزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، المتوفى سنة (751هـ)، **أحكام أهل الذمة** تحقيق: أبو بَرَاء يوسف بن أحمد البَكْرى، و و أبو أحمد شاكر بن توفيق العارورى، ط1، (الدَّمَّام: رَمَادى للنشر، 1418 هـ - 1997 م).

79- ابن القَيِّم الجَوْزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، المتوفى سنة (751هـ)، **بدائع التفسير**، تحقيق: يسرى السيد محمد، ط1، (المملكة العربية السعودية، 1414هـ - 1994 م).

80- ابن كثير، عماد الدين أبو الفِدَاء اسماعيل الدَّمَشقى، المتوفى سنة (774 هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: مصطفى السيد محمد، و آخرون، ط1، (الجيزة: مؤسسة قرطبة، 1421 هـ - 2000 م).

81- الكمال ابن أبي شُرَيْف، كمال الدين محمد بن محمد بن أبي بَكْر ، المتوفى سنة (906 هـ)، **المُسامرة بشرح المُسَايرة**، ط1، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ، 1317 هـ).

82- الألوسى، بو الفضل شهاب الدين السيد محمود البَغدادى، **روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى**، تحقيق: على عبد البارى عطية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ - 1994 م).

83- الماوَردي، أبو الحسن على بن محمد بن حَبيب البَصْرى البَغْدَادى المتوفى سنة (450هـ)، **الأحكام السلطانية، و الولايات الدينية**، تصحيح: أحمد عبد السلام، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ - 2006 م).

84- الماوردى، أبو الحسن على بن محمد بن حَبيب، المتوفى سنة (540هـ)، **نصيحة الملوك**، تحقيق: خِضْر محمد خضر، ط1، (الكويت: مكتبة الفلاَح، 1403هـ- 1983م).

85- متولى، عبد الحميد، **القانون الدستورى، و الأنظمة السياسية، مع المقارنة بالمبادىء الدستورية فى الشريعة الإسلامية**، ط5، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1974).

86- متولى، عبد الحميد، **مبادىء نظام الحكم فى الإسلام، مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة،** ط4، (الإسكندرية، مُنشَأة المعارف، 1978).

87- المَجْلِسى، محمد باقر، **بِحار الأنوار الجامعة لدُرَر أخبار الأئمة الأطهار**، المتوفى سنة (1110هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربى، 1412 هـ - 1992 م).

88- المِزّىّ، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف أبو الحَجَّاج جمال الدين أبى الزَّكِىّ أبى محمد القُضَاعى الكَلْبِى المتوفى سنة (742هـ)، **تهذيب الكمال فى أسماء الرجال**، تحقيق: بَشَّار عَوَّاد معروف، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ - 1980 م).

89- مُسلِم، أبو الحُسَيْن بن الحَجَّاج القُشَيْرى النَّيْسابورى، المتوفى سنة (261هـ)، **صحيح مسلم**، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقى، د. ط.، (المنصورة: مكتبة فَيَّاض، 2010).

90- **المُسْنَد الجامع**، تحقيق: محمود محمد خليل، ط1، (بيروت: دار الجيل، 1412هـ - 1992م).

91- **المعجم الوسيط**: مجمع اللغة العربية، ط4، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1425هـ - 2004م).

92- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مُكَرّم بن على بن أحْمد بن أبى القاسم بن حنيفة ،المتوفى سنة (711هـ)، **لسان العرب**، تصحيح :أمين عبد الوهاب و محمد الصادق العبيدى، ط3، (بيروت :دار إحياء التراث العربى، 1986).

93- النَّوَوى، أبو زكريا مُحْى الدين يحيى بن شرف المتوفى سنة (676هـ)، **صحيح مسلم بشرح النووى،** تحقيق: عصام الضَّابطى، و حازم محمد، و عماد عامر، ط4، (القاهرة: دار الحديث، 1422 هـ - 2001 م).

94- النووى، أبو زكريا يحيى بن شَرَف الدمشقى، المتوفى سنة (676هـ)، **المجموع شرح المهَذّب**، د. ط.، (بيروت: دار الفكر، د. ت.).

95- النووى، محيى الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الدمشقى الشافعى، المتوفى سنة (676هـ)، **الأذكار من كلام سيد الأبرار صلى الله عليه و سلم**، ط 1، (مكة المكرمة، مكتبة نَزار مصطفى الباز، 1417هـ - 1997 م).

96- ياسين، محمد نعيم عقد الأمان فى الشريعة الإسلامية، (**مجلة الشريعة،و الدراسات الإسلامية**، كلية الشريعة، و الدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد الثالث، السنة الثانية، رمضان 1405هـ - 1985 م).

ثانيا: المراجع الأجنبية:

97-Anjum, Oviar, **Politics, Law and Community in Islamic Thought**, (Cambridge, Cambridge University Press, 2012).

مقصد العدل في حياة الصحابة رضي الله عنهم

الدكتور حماد محمد إبراهيم منصور

الأستاذ المساعد بجامعة الطائف- المملكة العربية السعودية

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه الطاهرين ،ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد..

فإن الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين ،هم سادة الأمة ،وقدوة الأئمة ، وأعلم الناس بكتاب ربهم وسنة نبيهم، ومقاصد دينهم ،حيث أشرقت أنوار النبوة على قلوبهم، وصاحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتربوا على يديه، وتعلموا منه أصول الدين ، ومكارم الأخلاق ،وأعظم القيم والمبادئ .

فكانوا أقوى الناس إيمانًا ، وأحسنهم خلقًا ، ضربوا أروع الأمثلة في السماحة ،وفي تطبيق المبادئ والقيم الإنسانية ورعاية حقوق الإنسان ، فتحققت في عصرهم القيم والمبادئ الإنسانية النبيلة –مثل العدل والرحمة والحرية – في أروع صورها ، وبصورة ليس لها مثيل عند أية أمة من الأمم ،أو مجتمع من المجتمعات القديمة أو الحديثة ؛ وذلك لأنهم أدركوا أن تطبيق هذه القيم من صميم دينهم ومن مقاصده الأساسية.

وستظل الحضارة الإنسانية عامة، والإسلامية خاصة ، مدينة لهذا الجيل الفريد من البشر، فقد حملوا لواء الإسلام ، ونشروا العدل والحرية والمساواة وجميع القيم الإنسانية ،بعد أن وضعها وأسس لها المعلم والمربي الأول رسول الله ﷺ.

وفي هذا البحث أتناول بالدراسة مقصدًا من مقاصد الإسلام وقيمة من القيم الإنسانية ،التي طبقها الصحابة الكرام ،ألا وهو مقصد وقيمة العدل .

وقد اخترت هذا المقصد ؛ لأن العدل من أهم مقومات الحياة ومن أهم دعائم الأمن والاستقرار، والرخاء والازدهار ، وهو أساس بقاء الممالك و الحضارات ، وأما الظلم فهو أساس هلاك الأمم وزوال النعم ،قال تعالى : ﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا﴾[الكهف 59] لذلك جعل القرآن الكريم تحقيق العدل هو المقصد من إرسال الرسل وإنزال الكتب ، قال تعالى : ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[الحديد 25].

أهداف البحث :

1- بيان سماحة الإسلام ومحاسنه.

2- بيان سماحة الصحابة وعظمتهم وبيان سبقهم في تطبيق القيم الإنسانية. ورعاية حقوق الإنسان.

3- استشراف المبادئ والقيم الإنسانية التي أرساها رسول ﷺ في صحابته ، وطبقوها في حياتهم ،والإفادة منها في مسيرتنا الحاضرة.

4- تعزيز مكانة الصحابة الكرام ﷺ وبيان فضلهم ومنزلتهم .

5- الدفاع عن الصحابة الكرام ورد الافتراءات عنهم.

المنهج المتبع :

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي ، فسوف أقوم بمطالعة سيرة الصحابة الكرام من المصادر المعتمدة ،ثم أقوم باختيار وتحليل ما يخص مقصد العدل منها.

وقد جاء هذا البحث بعد هذه المقدمة في تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو التالي:

وفي النهاية أسأل الله العظيم أن يجعله خالصا لوجهه الكريم ، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين ، وأن يوفقني إلى ما يحبه ويرضاه ، وأن يغفر لي ويرحمني ، إنه ولي ذلك ومولاه.

التمهيد: أهمية العدل ومكانة الصحابة

المحور الأول :العدل: مفهومه وأهميته

أولا:مفهوم العدل :

1-العدل لغة :

كلمة (العدل) مأخوذة من مادة (ع د ل) التي تدل على الاستواء ، والعدل خلاف الجور ، وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم ، والعدل من الناس المرضي المستقيم الطريقة ، والعدل أيضا الحكم بالحق ([1])

2-العدل اصطلاحا :

عرفه الإمام الشوكاني بأنه الحكم بشرع الله تعالى فقال : " هو فصل الحكومة على ما في كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم لا الحكم بالرأي المجرد "([2])

وعرفه الجرجاني فقال : " العدل الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط "([3])

هذا،والعدل في الإسلام عدل شامل،يشمل جميع الناس وجميع الأحوال والأزمان،فالإسلام يأمر بالعدل مع النفس،ومع الأسرة،ومع جميع الناس،القريب والبعيد،العدو والحبيب،الغني والفقير،القوي والضعيف،الشريف والوضيع،العربي والعجمي،المسلم والكافر .قال تعالى: " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيراً " [النساء 58] وقال تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ "[المائدة 8]

ثانيا:فضل العدل :

للعدل ثمرات عظيمة في الدنيا ، منها تحقيق الأمن والأمان ، والرخاء والعمران ، ودوام الملك واستقراره ، وله أيضا فضل كبير وأجر عظيم عند الله تعالى ، منه ما يأتي :

1- إجابة الدعاء :

قال رسول الله ﷺ :« ثلاث لا ترد دعوتهم : الإمام العادل ، والصائم حتى يفطر ، ودعوة المظلوم يرفعها الله فوق السحاب يوم القيامة وتُفتح لها أبواب السّماءِ، ويقولُ الرّبُّ: وعِزّتِي لأَنصرنَّكِ ولَو بعد حِينٍ » ([4])

([1]) لسان العرب (مادة ع د ل)

([2]) فتح القدير (تفسير الأية 58 من سورة النساء)

([3]) التعريفات ، مادة :(عدل)

([4]) رواه الترمذي وحسنه (باب ما جاء في صفة الجنة ونعيمها من أبواب صفة الجنة) والبغوي (شرح السنة 196/5)

2–النجاة :

جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال : " ثلاث منجيات وثلاث مهلكات ..... " وذكر من المنجيات :"العدل في الغضب والرضا "([1])

وعنه عليه السلام : " "مَا مِنْ رَجُلٍ يَلِي أَمْرَ عَشْرَة، فَمَا فَوْقَ ذَلِكَ إلا أُتِيَ يَوْمَ الْقِيامَةِ يَدُهُ مَغْلُولَةٌ إِلَى عُنُقِهِ، فَكَّهُ بِرُّهُ، أَوْ أَوْثَقَهُ إِثْمُه، أَوَّلُهَا مَلامَةٌ، وَأَوْسَطُهَا نَدَامَةٌ، وَآخِرُهَا خِزْيٌ يَوْمَ الْقِيَامَة"([2])

3– الإمام العادل في ظل عرش الرحمن يوم القيامة :

قال رسول الله ﷺ: " سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله : إمام عادل ....."([3])

4–محبة الله والقرب منه :

عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺأنه قال : " إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ عَادِلٌ وَأَبْغَضَ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ وَأَبْعَدَهُمْ مِنْهُ مَجْلِسًا إِمَامٌ جَائِر"([4])

5–المكانة العالية والتكريم يوم القيامة :

قال رسول الله ﷺ :" إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا "([5])

ثالثا:أهمية العدل :

1–العدل ضرورة حياتية :

العدل ميزان الله الذي وضعه للخلق ونصبه للحق، وبه قامت السماوات والأرض،قال تعالى:﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾[الرحمن7–9] فالعدل أهم القواعد والمبادئ التي تقوم عليها الحياة ، ولا تصلح الحياة بدون العدل، فالعدل أساس الملك وأساس كل شيء .

يقول الماوردي: " إنّ ممّا تصلح به حال الدّنيا قاعدة العدل الشّامل، الّذي يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطّاعة، وتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكبر معه النّسل، ويأمن به السّلطان."([6])

في حين أن الظلم عاقبته الهلاك والخراب ، قال تعالى : ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾[الكهف 59] ويقول الماوردي:" وليس شيء أسرع في خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر

([1]) رواه البزار وصححه الألباني في الصحيحة (1802)

([2]) رواه أحمد (المسند 635/36)

([3]) رواه البخاري (كتاب الزكاة – باب الصدقة باليمين) ومسلم (كتاب الزكاة– باب فضل إخفاء الصدقة)

([4]) الترمذي وقال : حسن غريب (باب ما جاء في الإمام العادل من أبواب الأحكام عن رسول الله)

([5]) رواه مسلم (كتاب الإمارة – باب فضيلة الإمام العادل)

([6])أدب الدنيا والدين ص 140

الخلق من الجور؛ لأنّه ليس يقف على حدّ، ولا ينتهي إلى غاية، ولكلّ جزء منه قسط من الفساد حتّى يستكمل."([1])

ويقول ابن تيمية : " إنّ النّاس لم يتنازعوا في أنّ عاقبة الظّلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة، ولهذا يروى: اللّه ينصر الدّولة العادلة، وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدّولة الظّالمة، ولو كانت مؤمنة»([2])

فحين يختفي العدل عن مجتمع يتفشى فيه الظلم والهرج والمرج ويقهر القوي الضعيف والغني الفقير ، ويظهر الفساد ويشقى العباد وتفسد البلاد.

ومن هنا صار العدل ضرورة حياتية لا تستقيم الحياة بدونه ، وصارت حاجة الناس إليه كحاجتهم إلى الماء والهواء والغذاء والملبس والمسكن والدواء ، فلا حياة حقيقية ولا أمان ولا رخاء ولا استقرار بدون العدل .

2- العدل مقصد شرعي وواجب ديني :

ومما يدل على خطورة العدل وأهميته أن القرآن الكريم جعل إقامة العدل بين الناس هو المقصد الرئيس من إرسال الرسل وإنزال الكتب ، قال تعالى : "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ " [الحديد 25]

وقد جعل الإسلام تطبيق العدل واجب ديني ، ومن النصوص التي أمرت بالعدل قوله تعالى : " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيراً " [النساء 58]

المحور الثاني : مكانة الصحابة الكرام في القرآن والسنة :

الصحابة الكرام رضوان الله عليهم هم خير الناس بعد الأنبياء عليهم السلام ؛فقد اصطفاهم الله عز وجل لصحبة رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه ،وحمل لواء الإسلام، ودعوة الناس إليه .

ومن مظاهر فضلهم في القرآن الكريم ما يأتي :

1- إخبار الله تعالى أنه قد رضي عنهم :

أخبر الله تعالى في كتابه الكريم أنه قد رضي عن الصحابة الكرام ،قال تعالى : " وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ " [التوبة 100] وقال تعالى:" لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا " [الفتح 68]

2-الثناء عليهم :

أثنى الله عز وجل في كتابه الكريم على الصحابة ثناء حسنا من ذلك قوله تعالى : " لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

([1])السابق

([2]) الحسبة ص 170،16

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ "[الحشر9،8]

3- وصفهم بأحسن الصفات :

وصف الله عز وجل الصحابة بأحسن الصفات ، من ذلك قوله تعالى :" مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا " [الحجرات29] وقد استدل الإمام مالك رحمه الله بهذه الآية على كفر من انتقص أحدا من الصحابة ، فقد قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: قَالَ أَبو عروةَ الزُّبيريّ : كُنَّا عند مالك بن أَنسٍ فذَكَروا عنده رجلًا ينتقص أَصحاب رسول اللَّه، فَقَرَأَ مَالِكٌ هَذِهِ الْآيَةَ (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ) إِلَى أَنْ بَلَغَ قَوْلَهُ:(لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ) فَقَالَ مَالِكٌ: مَنْ أَصْبَحَ مِنَ النَّاسِ فِي قَلْبِهِ غَيْظٌ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ فَقَدْ أَصَابَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ. قال ابن عاشور تعليقا على كلام الإمام مالك: "رَحِمَ اللَّهُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ وَرَضِيَ عَنْهُ مَا أَدَقَّ اسْتِنْبَاطَهُ."([1])

ومن مظاهر فضلهم في السنة ما يأتي :

1-ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم أن الصحابة هم خير الناس ، فقد روى الشيخان عن عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :"خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ....."([2])

2-النهي عن سبهم وأنه لن يبلغ أحد مكانة أحدهم مهما عمل من عمل ، فقد روى الشخان أيضا عن عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :"لاَ تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلاَ نَصِيفَهُ "([3]).

([1]) التحرير والتنوير210/26

([2]) البخاري(أول كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم) ومسلم في الموضع نفسه.

([3]) البخاري (كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم – باب قول النبي صلى الله عليه وسلم :لوكنت متخذا خليلا) ومسلم (كتاب فضائل الصحابة – باب تحريم سب الصحابة)

المبحث الأول

أنواع العدل و مدى تحققها في عصر الصحابة

المطلب الأول:العدل الاجتماعي

من أنواع العدل التي حققها الصحابة الكرام ما يسمى بالعدل الاجتماعي ، ويراد به: العدل في توزيع الثروة، وإتاحة الفرص المتكافئة لأبناء الأمة الواحدة، وإعطاء العاملين ثمرة أعمالهم ،وإعانة الفقراء والمحتاجين وتوفير الحياة الكريمة لأبناء المجتمع.

ويقوم العدل الاجتماعي على مبدأين أساسين ، هما : المساواة والتكافل ، وفيما يلي إثبات تحقق هذين المبدأين في عصر الصحابة الكرام :

المبدأ الأول : المساواة :

المساواة هي أحد المبادئ العامة التي أمر بها الإسلام وسبق بها كل تشريعات ودساتير العصر الحاضر ومنظمات حقوق الإنسان العالمية ، ومما ورد في القرآن الكريم تأكيدا وترسيخا لمبدأ المساواة قوله تعالى : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ "[الحجرات 13]

ومما ورد في السنة قوله ﷺ: " «قد أذهب اللّه عنكم عُبِّيَّةَ (كبر) الجاهليّة وفخرها بالآباء، مؤمن تقيّ، وفاجر شقيّ، والنّاس بنو آدم، وآدم من تراب»([1])

ولقد كانت أخلاق الصحابة الكرام رضي الله عنهم ومعاملاتهم تطبيقا عمليا لهذا المبدأ وخير شاهد عليه ، وفيما يلي نماذج من حياة الصحابة تدل على تحقيق مبدأ المساواة:

نماذج من حياة الصحابة تدل على تحقيق مبدأ المساواة:

أولا :من حياة أبي بكرالصديق ﷺ :

1- أبو بكر يقر مبدأ المساواة في أول بيان يلقيه على الأمة :

إن الناس جميعاً في نظر أبي بكر رضي الله عنه سواسية، الحاكم والمحكوم، الرجال والنساء، العرب والعجم، الأبيض والأسود، لقد ألغى الإسلام الفوارق بين الناس بسبب الجنس واللون أو النسب أو الطبقة، والحكام والمحكومون كلهم في نظر الشرع سواء ، وجاءت ممارسة الصديق لهذا المبدأ خير شاهد على ذلك ، يقول في أول بيان ألقاه على الأمة بعد توليه الخلافة :

([1])أبوداود(كتاب الأدب –باب في التفاخر بالأحساب) والترمذي (في المناقب –باب في فضل الشام واليمن) وحسنه الألباني (صحيح الترمذي: 3101).

" وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني القوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه"([1])

2- أبو بكر يعرض نفسه للقصاص :

ومن النماذج المبهرة التي تدل على تقوى الصديق وعدله وتحقيقه لمبدأ المساواة بصورة لا نظير لها إلا عند أصحاب محمد ﷺ أنه عرض القصاص من نفسه لرجل من فقراء المسلمين ، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ: "أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قام يوم جمعة فقال: إذا كنا بالغداة فأحضروا صدقات الإبل نقسمها، ولا يدخل علينا أحد إلا بإذن، فقالت امرأة لزوجها خذ هذا الخطام لعل الله يرزقنا جملاً، فأتى الرجل فوجد أبا بكر وعمر رضي الله عنهما قد دخلا إلى الإبل فدخل معهما، فالتفت أبو بكر فقال: ما أدخلك علينا؟ ثم أخذ منه الخطام فضربه، فلما فرغ أبو بكر من قسم الإبل دعا الرجل فأعطاه الخطام وقال: استقد .. فقال عمر: والله لا يستقد ولا تجعلها سنة، قال أبو بكر فمن لي من الله يوم القيامة؟ قال عمر: أرضه، فأمر أبو بكر غلامه أن يأتيه براحلة ورحلها وقطيفة وخمسة دنانير فأرضاه بها "([2])

3- المساواة بين الناس في توزيع الثروة :

عند البيهقي عن أسلم قال: ولي أبو بكر، فقسم بين الناس بالسوية، فقيل لأبي بكر: يا خليفة رسول الله لو فضَّلت المهاجرين والأنصار، فقال: أشتري منهم شرى، فأما هذا المعاش فالأسوة فيه خير من الأثرة ([3])

ثانيا من حياة عمر بن الخطاب ﷺ:

أما عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإنه صار مضرب المثل على مر العصور في تحقيق العدل والمساواة ،ومن النماذج الدالة على تحقيقه مبدأ المساواة ما يأتي :

1- عمر ﷺ يجلس أمام القاضي ويرفض تمييزه عن خصمه :

روى البيهقي أن عمر ﷺ كان بينه وبين أبي بن كعب خصومة، فقال عمر لأبي بن كعب ﷺ اجعل بيني وبينك رجلاً، فجعلا بينهما زيد بن ثابت ﷺ، فأتياه فقال عمر: أتيناك لتحكم بيننا، وفي بيته يؤتى الحكم، فلما دخلوا عليه، أجلس زيد عمر معه على صدر فراشه، فقال عمرﷺ: هذا أول جورك، جرت في حكمك، اجلسني وخصمي مجلساً. فقصا عليه القصة، فقال زيد: اليمين على أمير المؤمنين، وإن شئت أعفيته، فأقسم عمر على ذلك، ثم أقسم له لا تدرك باب القضاء حتى لا يكون لي عندك على أحد فضيلة"([4])

2- عمر ﷺ يأمر لرجل من العامة بالقصاص من ملك الغساسنة :

([1]) البداية والنهاية 305/6

([2]) السنن الكبرى للبيهقي 49/8

([3]) السابق348/6

([4]) السنن الكبرى 144/10

ومن الأمثلة التاريخية الهامة التي يستدل بها المؤلفون على عدم الهوادة في تطبيق المساواة، ما صنعه عمر مع جبلة بن الأيهم ،لما انتشرت الفتوحات الإسلامية، وتوالت انتصارات المسلمين على الروم، أخذت القبائل العربية في الشام – تعلن إسلامها بدا للأمير الغساني جبلة أن يدخل الإسلام هو أيضاً، فأسلم وأسلم ذووه معه. وكتب إلى الفاروق يستأذنه في القدوم إلى المدينة، ففرح عمر بإسلامه وقدومه، فجاء إلى المدينة وأقام بهازمنا والفاروق يرعاه ويرحب به، ثم بدا له أن يخرج إلى الحج، وفي أثناء طوافه بالبيت الحرام وطئ إزاره رجل من بني فزارة فحله، وغضب الأمير الغساني لذلك – وهو حديث عهد بالإسلام – فلطم لطمة قاسية هشمت أنفه، وأسرع الفزاري إلى أمير المؤمنين يشكو إليه ماحل به وأرسل الفاروق إلى جبلة يدعوه إليه، ثم سأله فأقر بما حدث فقال له عمر: ماذا دعاك يا جبلة لأن تظلم أخاك هذا فتهشم أنفه؟

فأجاب بأنه قد ترفق كثيراً بهذا البدوي (وأنه لولا حرمة البيت الحرام لأخذت الذي فيه عيناه).فقال له عمر : لقد أقررت، فأما أن ترضي الرجل وإما أن اقتص له منك.وزادت دهشة جبلة بن الأيهم لكل هذا الذي يجري وقال: وكيف ذلك وهو سوقة وأنا ملك؟ فقال عمر: إن الإسلام قد سوى بينكما.

فقال الأمير الغساني: لقد ظننت يا أمير المؤمنين أن أكون في الإسلام أعز مني في الجاهلية.

فقال الفاروق: دع عنك هذا فإنك إن لم ترضِ الرجل اقتصصت له منك.فقال جبلة: إذا أتنصر.

فقال عمر: إن تنصرت ضربت عنقك، لأنك أسلمت، فإن ارتددت قتلتك. وهنا أدرك جبلة أن الجدال لا فائدة منه، وأن المراوغة مع الفاروق لن تجدي، فطلب من الفاروق أن يمهله ليفكر في الأمر، فأذن له عمر بالانصراف، وفكر جبلة بن الأيهم ووصل إلى قرار، وكان غير موفق في قراره، فقد آثر أن يغادر مكة هو وقومه في جنح الظلام وفر إلى القسطنطينية، فوصل إليها متنصراً، وندم بعد ذلك على هذا القرار أشد الندم.

وفي هذه القصة نرى حرص الفاروق على مبدأ المساواة أمام الشرع، فالإسلام قد سوى بين الملك والسوقة، ولا بد لهذه المساواة أن تكون واقعاً حياً وليس مجرد كلمات توضع على الورق أو شعار تردده الألسنة.([1])

3– عمر ﷺ يعاقب أميره لأنه لم يقم الحد على ابنه على ملأ :

روى ابن الجوزي في مناقب عمر أن عمرو بن العاص، أقام حد الخمر على عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب، يوم كان عامله على مصر. ومن المعهود أن يقام الحد في الساحة العامة للمدينة، لتتحقق من ذلك العبرة للجمهور، غير أن عمرو بن العاص أقام الحد على ابن الخليفة في البيت، فلما بلغ الخبز عمر، كتب إلى عمرو ابن العاص: من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى العاصي بن العاص: عجبت لك يا ابن العاص ولجرأتك عليّ، وخلاف عهدي. أما إني قد خالفت فيك أصحاب بدر ممن هو خير منك، واخترتك لجدالك عني، وإنفاذ عهدي، فأراك تلوثت بما قد تلوثت، فما أراني إلا عازلك فمسيء عزلك، تضرب عبد الرحمن في بيتك، وقد عرفت أن هذا يخالفني؟ إنما عبد الرحمن رجل من رعيتك، تصنع به ما تصنع بغيره من المسلمين. ولكن

([1]) عمر بن الخطاب ، للصلابي ص 117

قلت: هو ولد أمير المؤمنين وقد عرفت أن لا هوادة لأحد من الناس عندي في حق يجب لله عليه، فإذا جاءك كتابي هذا فابعث به في عباءة على قتب حتى يعرف سوء ما صنع وقد تم إحضاره إلى المدينة وضربه الحد جهراً ([1])

وهكذا نرى المساواة أمام الشريعة في أسمى درجاتها، فالمتهم هو ابن أمير المؤمنين، ولم يعفه الوالي من العقاب، ولكن الفاروق وجد أن ابنه تمتع ببعض الرعاية، فآلمه ذلك أشد الألم، وعاقب واليه – وهو فاتح مصر – أشد العقاب وأقساه. وأنزل بالابن ما يستحق من العقاب، حرصاً على حدود الله، ورغبة في تأديب ابنه وتقويمه وإذا كان هذا منهجه مع أقرب الناس عنده فما بالك بالآخرين؟([2])

ثالثا : من حياة عثمان بن عفان ﷺ :

من خير النماذج التي تدل على تطبيق مبدأ المساواة عند عثمان رضي الله عنه أنه أقام الحد على أخيه لأمه الوليد بن عقبة بن أبي معيط ، فعن حصين بن المنذر قال: شهدت عثمان بن عفان وأتي بالوليد بن عقبة، فشهد عليه رجلان –أحدهما حُمْران– أنه شرب الخمر، وشهد آخر أنه رآه يتقيأ، فقال عثمان: إنه لم تقيأ حتى شربها، فقال: يا علي قم فاجلده.." ([3]) ويؤخذ من هذا الحديث قوة عثمان في الحق، وأنه لا تأخذه في الله لومة لائم؛ فالوليد بن عقبة بن أبي معيط أخوه لأمه([4]).

رابعا من حياة علي بن أبي طالب ﷺ :

من النماذج الدالة على تطبيق مبدأ المساواة عند الإمام علي رضي الله عنه حرصه على تقسيم المال فور وروده إليه على الناس بالتساوى،ولم يكن يستبيح لنفسه أن يأخذ من هذا المال إلا مثلما يعطي غيره من الناس، كما أنه كان يعطي معارضيه من الخوارج من العطاء مثلما يعطي غيرهم، وهذا قبل سفكهم للدماء، واعتدائهم على الناس(1)، وكان رضي الله عنه يساوى في العطايا بين الناس وبذلك يكون اقتداؤه بالصديق في هذا الباب، رضي الله عنه لا يفضل شريفًا على مشروف، ولا عربيًا على أعجمى، فقد دفع مرة طعاماً ودراهم بالتساوى إلى امرأتين إحداهما عربية، والثانية أعجمية، فاحتجت الأولى قائلة: إني والله امرأة من ، وهذه من العجم، فأجابها علي: إني والله لا أجد لبني إسماعيل في هذا الفيء فضلاً على بني إسحاق"([5]).

([1]) ابن الجوزي: مناقب ص 240–242، والمتقي الهندي: كنْز العمال 662/12–664، وعزاه لابن سعد. وهو ضعيف لأجل أسامة بن زيد بن أسلم. قال الحافظ: "ضعيف من قبل حفظه". (التقريب رقم: 315). محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب895/2

([2])عمر بن الخطاب للصلابي ص117

([3]) رواه مسلم (كتاب الحدود – باب حد الخمر)

([4]) عثمان بن عفان للصلابي ص 86

([5]) علي بن أبي طالب للصلابي ص 305

المبدأ الثاني :التكافل الاجتماعي :

من أهم مقومات العدل الاجتماعي تحقق التكافل بين أفراده،والتكافل هو العناية بأفراد المجتمع وخاصة الفقراء والمحتاجين منهم والإنفاق عليهم ورعايتهم رعاية شاملة .

وقد أمر الإسلام بالتكافل الاجتماعي وأكد عليه تأكيدا كبيرا،وشرع لتحقيقه وسائل كثيرة، منها: الزكاة والصدقات والكفارات والأضحية والعقيقة .ومن نصوص القرآن التي حثت على التكافل،قوله تعالى:" إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"[الحجرات10]وقوله تعالى:"و المؤمنونَ والْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ" [التوبة 71] .ومن نصوص السنة :قوله ﷺ :" مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى "([1]) .وقوله ﷺ:" أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى وَفَرَّجَ بَيْنَهُمَا شَيْئًا "([2])

نماذج من التكافل الاجتماعي في عصر الصحابة :

أولا : من حياة أبي بكر رضي الله عنه :

من أهم النماذج التي أقدمها للقارئ الكريم على اهتمام أبي بكر بتحقيق التكافل ما قام به من إعلان الحرب على مانعي الزكاة وأخذها منهم بالقوة ؛فإن الزكاة هي أهم وسائل تحقيق التكافل ، ففيها حق الفقير واليتيم والأرملة وابن السبيل وكل محتاج .

ومن النماذج أيضا مارواه ابن الأثير عن أبي صالح الغفاري"أن عمر بن الخطاب كان يتعهد عجوزاً كبيرة عمياء،في بعض حواشي المدينة من الليل،فيستقي لها ويقوم بأمرها،فكان إذا جاء وجد غيره قد سبقه إليها، فأصلح ما أرادت. فجاءها غير مرة كي لا يسبق إليها، فرصده عمر فإذا هو بأبي بكر الصديق الذي يأتيها، وهو يومئذ خليفة. فقال عمر: أنت هو لعمري"([3])

ثانيا : من حياة عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

كان عمر رضي الله عنه يتعهد الفقراء والمحتاجين ويرعاهم رعاية ليس لها مثيل، لدرجة أنه كان يطوف بالمدينة ويراقب رعيته ويخدمهم بنفسه ويحمل لهم الطعام على ظهره،ويبكي إذا أصابهم مكروه ولا يشبع حتى يشبعوا ، ومن النماذج الدالة على ذلك ما يأتي :

1-النهي عن تعجيل فطام الأطفال :

عن ابن عمر قال :" قدمت رفقة من التجار فنزلوا المصلى فقال عمر لعبد الرحمن هل لك أن تحرسهم الليلة من السرق؟ فباتا يحرسانهم ويصليان، فسمع عمر بكاء صبي فتوجه نحوه فقال لأمه:اتقي الله وأحسني إلى

([1]) رواه مسلم (كتاب البر والصلة – باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم)

([2]) البخاري (كتاب الأدب– باب فضل من يعول يتيما "

([3]) أسد الغابة ، ترجمة أبي بكر ، باب زهده وتواضعه

صبيك ثم عاد إلى مكانه فسمع بكاءه فعاد إلى أمه فقال لها مثل ذلك ثم عاد إلى مكانه فلما كان من آخر الليل سمع بكاءه فأتى أمه فقال لها: ويحك إني لأراك أم سوء ما لي أرى ابنك لا يقر منذ الليلة؟ قالت:يا عبد الله قد أبرمتني منذ الليلة إني أريغه عن الفطام فيأبى.قال:ولم؟ قالت:لأن عمر لا يفرض إلا للفطم،قال:وكم له؟ قالت:كذا وكذا شهرا،قال:ويحك لا تعجيله.فصلى الفجر وما يستبين الناس قراءته من غلبة البكاء فلما سلم قال :يا بؤسا لعمر كم قتل من أولاد المسلمين،ثم أمر مناديا فنادى أن لا تعجلوا صبيانكم على الفطام فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام،وكتب بذلك إلى الآفاق أن يفرض لكل مولود في الإسلام"([1])

2- عمر رضي الله عنه يتعهد العجائز :

روى ابن الجوزي عن الأوزاعي" أن عمر بن الخطاب خرج في سواد الليل فرآه طلحة فذهب عمر فدخل بيتا ثم دخل بيتاً آخر فلما أصبح طلحة ذهب إلى ذلك البيت فإذا بعجوز عمياء مقعدة ،فقال لها: ما بال هذا الرجل يأتيك ؟ قالت: إنه يتعاهدني منذ كذا وكذا يأتيني بما يصلحني ويخرج عني الأذى .قال طلحة: ثكلتك أمك طلحة اعثرات عمر تتبع؟"([2])

3- عمر رضي الله عنه يحمل الدقيق والزيت على ظهره ويصنع الطعام لأهل بيت جياع بنفسه :

أخرج ابن عساكر عن أسلم مولى عمر رضي الله عنه قال:"خرجنا مع عمر بن الخطاب إلى حرة واقم حتى إذا كنا بصرار إذ نار، فقال عمر: إني لأرى ها هنا ركباً قصر بهم البرد والليل،انطلق بنا،فخرجنا نهرول حتى دنونا منهم،فإذا امرأة معها صبيان صغار،وقدر منصوبة على نار،وصبيانها يتضاغون،فقال عمر:السلام عليكم يا أصحاب الضوء، وكره أن يقول أصحاب النار،فقالت:وعليك السلام، فقال:أدنو؟ فقالت:إدن بخير أودع، فدنا،فقال:ما بالكم؟ قالت:قصر بنا الليل والبرد،قال:ما بال هؤلاء الصبية يتضاغون؟ قالت:الجوع،قال:فأي شيء في هذه القدر؟ قالت:ما أسكتهم به حتى يناموا،والله بيننا وبين عمر،فقال:أي رحمك الله،وما يدري عمر بكم؟ قالت:يتولى عمر أمرنا ثم يغفل عنا، قال أسلم:فأقبل علي فقال:انطلق بنا،فخرجنا نهرول حتى أتينا دار الدقيق، فأخرج عدلا من دقيق وكبة من شحم، فقال:احمله علي، فقلت: أنا أحمله عنك، فقال: أنت تحمل ني وزري يوم القيامة؟ لا أم لك، فحملته عليه، فانطلق وانطلقت معه إليها نهرول، فألقى ذلك عندها، وأخرج من الدقيق شيئاً،فجعل يقول لها: ذري علي وأنا أحرك لك،وجعل ينفخ تحت القدر"([3])

وقال شاعر النيل حافظ إبراهيم في ذلك :

ومـــــن رآه أمــــام القــــدر منبطحـــا	والنـــار تأخـــذ منـــه وهـــو يـــذكيها
وقـــــد تخلـــــل في أثنـــــاء لحيتـــــه	منهـــا الـــدخان وفـــوه غـــاب في فيهـــا
رأى هنـــــاك أمـــير المـــؤمنين علـــى	حـــال تـــروع- لعمـــر الله- رائيهـــا

([1]) صفة الصفوة ص 48

([2]) السابق

([3]) حياة الصحابة 40/2

يســـتقبل النـــار خـــوف النـــار في غـــده والعـــين مـــن خشـــية الله ســـالت مآقيهـــا

4-رعاية غير المسلمين :

لم يقتصر التكافل الاجتماعي في عصر الصحابة على المسلمين فقط،بل شمل غير المسلمين أيضا وهذا دليل على سماحة الإسلام وأنه دين الرحمة،فقد ذكر أبو عبيد في كتاب الأموال: أن عمر رضي الله عنه مر بباب قوم وعليه سائل يسأل:شيخ كبير ضرير البصر،فضرب عضده من خلفه وقال من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال يهودي،قال فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال:أسأل الجزية والحاجة والسن،قال: فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباءه فو الله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه، وقد كتب إلى عماله معمّماً عليهم هذا الأمر"([1])

5-العمل على توفير وتأمين أرزاق الناس :

روى البخاري عن عمر بن ميمون أنه قال : " قال عمر: إن سلمني الله لأدعنّ أرامل العراق وهن لا يحتجن إلى أحد بعدي"([2]).وقد قال ﷺ في إحدى خطبه :" ولكم عليّ ألا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليّ إذا وقع في يدي ألا يخرج مني إلا في حقه، ولكم عليّ أن أزيد أعطياتكم وأرزاقكم إن شاء الله"([3])

ولم يكتف عمر بتأمين الأموال للناس بل إنه عمل على تأمين الطعام، ففي إحدى زيارته للشام قام إليه بلال بن رباح فقال: يا أمير المؤمنين إن أمراء أجنادك بالشام والله ما يأكلون إلا لحوم الطير والخبز النقي وما يجد ذلك عامة المسلمين، فقال لهم عمر ﷺ: ما يقول بلال؟ فقال له يزيد بن أبي سفيان: يا أمير المؤمنين إن سعر بلادنا رخيص وإنا نصيب هذا الذي ذكر بلال هنا بمثل ما كنا نقوت عيالنا بالحجاز فقال عمر ﷺ: لا والله لا أبرح حتى تضمنوا لي أرزاق المسلمين في كل شهر. ثم قال انظروا كم يكفي الرجل ما يشتهيه؟ قالوا : جريبين مع ما يصلحه من الزيت والخل عند رأس كل هلال .فضمنوا له ذلك. ثم قال: يا معشر المسلمين هذا لكم سوى أعطياتكم فإن وفّى لكم أمراؤكم بهذا الذي فرضت لكم عليهم، وأعطوكموه في كل شهر، فذلك أحب، وإن هـم لم يفعلوا فأعلموني حتى أعزلهم وأولي غيرهـم"([4])

ثالثا : من حياة عثمان بن عفان ﷺ:

اهتم عثمان بن عفان ﷺ بتحقيق التكافل الاجتماعي برعاية الفقراء والمحتاجين ، ومن مظاهر ذلك ما يأتي :

1- شراء بئر روما ووقفها على عامة المسلمين :

([1]) الأموال لأبي عبيدة ص57 ونصب الراية للزيلعي 453/7 وأحكام أهل الذمة لابن القيم 38/1

([2]) البخاري (كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم – باب قصة البيعة و الاتفاق على عثمان) و شرح السنة 82/10

([3]) موسوعة فقه عمر ص 137

([4]) عمر بن الخطاب للصلابي ص 397

لما قدم رسول الله ﷺ المدينة لم يكن فيها ماء يستعذب إلا بئر رومة ، فقال النبيﷺ : " مَنْ يَشْتَرِي بِئْرَ رُومَةَ فَيَجْعَلَ دَلْوَهُ مَعَ دِلَاءِ الْمُسْلِمِينَ بِخَيْرٍ لَهُ مِنْهَا فِي الْجَنَّةِ؟" فاشتراها عثمان وجعلها لعامة المسلمين ([1])

2- عثمان يأمر ولاته أن يكونوا رعاة لا جباة :

جاء في أول كتاب كتبه عثمان إلى جميع ولاته:"أما بعد، فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة، وإن صدر هذه الأمة خلقوا رعاة، ولم يخلقوا جباة، وليوشكن أئمتكم أن يصيروا جباة ولا يكونوا رعاة، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء، ألا وإن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين فيما عليهم فتعطوهم ما لهم، وتأخذوهم بما عليهم، ثم تثنوا بالذمة فتعطوهم الذي لهم وتأخذوهم بالذي عليهم، ثم العدو الذي تنتابون، فاستفتحوا عليهم بالوفاء"([2])

رابعا : من حياة علي بن أبي طالب ؓ :

سار علي بن أبي طالب ؓ على درب من سبقه من الخلفاء الراشدين في رعاية الرعية وتحقيق التكافل الاجتماعي بينهم ، ومما يدل على ذلك :

1-أكد علي ؓ في أول خطبة خطبها بعد توليه الخلافة ضرورة رعاية حقوق الناس ، بل والبقاع والبهائم أيضا ، فقد جاء فيها : " إن الله عز وجل أنزل كتاباً هادياً، بيَّن فيه الخير والشر، فخذوا بالخير ودعوا الشر، الفرائض أدوها إلى الله (سبحانه) يؤدكم إلى الجنة، إن الله حرم حُرَمًا غير مجهولة وفضَّل حرمة المسلم على الحُرم كلها، وشدّ بالإخلاص والتوحيد المسلمين، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده إلا بالحق، لا يحل أذى المسلم إلا بما يجب، بادروا أمر العامة...، فإن الناس أمامكم وأن من خلفكم الساعة تحدوكم، تخففوا تلحقوا، فإنما ينتظر الناس أخراهم، **اتقوا الله في عباده وبلاده، إنكم مسئولون حتى عن البقاع والبهائم**، أطيعوا الله عز وجل ولا تعصوه، وإذا رأيتم الخير فخذوا به وإذا رأيتم الشر فدعوه"([3]).

2- جاء في وصية علي لابن عباس حين ولاه على البصرة : " أوصيك بتقوى الله عز وجل والعدل على من ولاك الله أمره، اتسع للناس بوجهك وعلمك وحكمك، وإياك والإحن، فإنها تميت القلب والحق، واعلم أن ما قربك من الله بعدك من النار، وما قربك من النار بعدك من الله، واذكر الله كثيراً ولا تكن من الغافلين"([4]).

([1])صحيح البخاري (كتاب – باب في الشرب ومن رأى صدقة الماء...) والسنن الصغرى للنسائي 235/6

([2]) تاريخ الطبري 244/5

([3])تاريخ الطبري 458/5

([4]) علي بن أبي طالب للصلابي ص450

3- قال في رسالة لأحد ولاته : "«ثم أمور من أمورك لابد لك من مباشرتها،.....ومنها إصدار حاجات الناس يوم ورودها عليك بما تحرج به صدور أعوانك وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم ممن تقتحمه العيون وتحقره الرجال، ففرغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليك أمورهم "([1])

خامسا : من حياة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه :

لقد سار معاوية رضي الله عنه على نهج الخلفاء الراشدين في الاهتمام بالرعية وتحقيق العدل الاجتماعي بينهم ، ومما يدل على ذلك :

1- عن الزهري قال: "عمل معاوية بسيرة عمر بن الخطاب سنين لا يخرم منها شيئا "([2]) ومن المؤكد أن عمر بن الخطاب كان مضرب المثل في تطبيق العدل بكافة صوره ، والنماذج السابقة خير شاهد على ذلك.

2- روى أبو عبيد عن عطية بن قيس ، قال : خطبنا معاوية ، فقال :" إن في بيت مالكم فضلا عن أعطيتكم ، وأنا قاسم بينكم ذلك ، فإن كان في قابل فضل قسمناه بينكم ، وإلا فلا عتيبة علينا فيه ، فإنه ليس بمالنا ، إنما هو فيء الله الذي أفاءه عليكم"([3])

3- روى البغوي عن أبي فيل قال: " كان معاوية قد جعل في كل قبيلة رجلا، وكان رجلا منا يكنى أبا الحسن يصبح في كل يوم فيدور على المجالس، هل ولد فيكم الليلة ولد؟ هل حدث الليلة حدث؟ هل نزل بكم الليلة نازل؟ فيقولون: ولد لفلان غلام ولفلان. فيقول ما يسمي، فيقال له فيكتب، فيقول :هل نزل بكم الليلة نازل؟ قال :فيقولون : نعم نزل رجل من أهل اليمن بعياله يسمونه وعياله ، فإذا فرغ من القبيلة كلها أتى الديوان فأوقع أسماءهم في الديوان."([4])

المطلب الثاني :العدل القضائي

العدل القضائي هو تحقيق العدل في القضاء بين الناس والمساواة بينهم وإعطاء كل ذي حق حقه،وقد أمر الإسلام بالعدل في القضاء وأكد عليه تأكيدا كبيرا،قال تعالى:" إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيراً "[النساء 58]

([1]) نهج البلاغة ص322

([2]) السنة للخلال 44/1

([3]) الأموال (536)

([4]) معجم الصحابة 373/5

وقالﷺ محذرا من خطورة عدم تحقيق العدل في القضاء :" القضاة ثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به،ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار"([1])

وقد كان القضاء في عصر الصحابة يمثل صفحة مشرقة من صفحات التاريخ الإسلامي ، وكانت أحكامهم ونزاهتهم وتجردهم مضرب المثل ، ومحط الأنظار،وكانت المساواة بين الخصوم وإقامة العدالة بينهم – مهما تفاوتت مكانتهم –سببا مباشرا في نشر الإسلام .

و النماذج التي ذكرتها للاستشهاد على مبدأ المساواة عند الصحابة سابقا تدل أيضا على تحقق العدل القضائي عندهم ، لأن من أسس العدل القضائي المساواة بين الناس أمام القانون ، وقد رأينا في الأمثلة السابقة كيف كانت المساواة بين الحاكم والمحكومين أمام القضاء . وفيما يلي نماذج أخرى تدل على العدل القضائي عند الصحابة:

أولا :من حياة أبي بكر رضي الله عنه :

من النماذج التي تدل على العدل القضائي عند أبي بكر :

1- خطبته التي ألقاها عندما تولى الخلافة ، فقد جاء فيها " الضعيف فيكم قوي عندى حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله..."([2]). فقد أقر الصديق في هذه الكلمات مبدأ العدل والمساواة بين الجميع وأكد أنه مسئول عن رد الحقوق إلى أهلها .

2- كان أبو بكررضي الله عنه إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه مايقضي به قضى، فإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها مايقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس، هل علمتم أن رسول الله – ﷺ قضى فيه بقضاء، فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا أو بكذا، فيأخذ بقضاء رسول الله، يقول عندئذ: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على الأمر قضى به.([3])

ثانيا : من حياة عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

1- رسالته إلى أبي موسى الأشعري :

أفضل نموذج أقدمه للقارئ الكريم من حياة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن العدل القضائي هو رسالته لأبي موسى الأشعري حيث تعد بحق دستورا قيما اشتمل على أهم مبادئ القضاء وقواعده،ومما جاء فيها:"أما بعد

([1]) أبو داود (كتاب الأقضية- باب في القاضي يخطئ) والترمذي (باب ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في القاضي من أبواب الأحكام) وصححه الألباني

([2])البداية والنهاية 305/6

([3]) موسوعة فقه أبي بكر ، رواس قلعجي ص155

فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم إذا أدلى إليك؛ فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له آس بين الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك،البينة على المدعي واليمين على من أنكر،والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا،ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه،فإن بينه أعطيته بحقه وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية؛فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعلماء،ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق؛فإن الحق قديم لا يبطله شيء،ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل،والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجربا عليه شهادة زور أو مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو قرابة ؛فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والأيمان،ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة،ثم قايس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق،وإياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر عند الخصوم ؛ فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ويحسن به الذكر، " ([1])

قال ابن القيم رحمه الله : " وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه."([2]) وقد جمعت هذه الرسالة العجيبة آداب القاضي، وأصول المحاكمة، وقد شغلت العلماء بشرحها والتعليق عليها هذه القرون الطويلة ولا تزال موضع دهشة وإكبار لكل من يطلع عليها، ولو لم يكن لعمر من الآثار غيرها، لعد بها من كبار المفكرين والمشرعين .

2- رسالته إلى معاوية :

ومن الرسائل المهمة في هذا الباب أيضا رسالته إلى معاوية رضي الله عنهما ، فقد جاء فيها :" أما بعد، فإني كتبت إليك بكتاب في القضاء لم آلك ونفسي فيه خيراً، الزم خمس خصال يسلم لك دينك، وتأخذ فيه بأفضل حظك: إذا تقدم إليك خصمان فعليك بالبينة العادلة أو اليمين القاطعة، وأدْن الضعيف حتى يشتدّ قلبه وينبسط لسانه، وتعهد الغريب، فإنك إن لم تتعهده ترك حقه، ورجع إلى أهله، وإنما ضيع حقه من لم يرفق به، وآسِ بينهم في لحظك وطرفك، وعليك بالصلح بين الناس، ما لم يستبن لك فصل القضاء"([3])

3- خضوعه لأحكام القضاء :

من قمة العدل في عصر الصحابة أن الحكام أنفسهم كانوا يخضعون لأحكام القضاء ويتلقون الحكم بالرضا التام والثناء الصادق على القاضي حتى وإن صدر الحكم ضدهم ، ومن النماذج الدالة على ذلك ما

([1]) إعلام الموقعين 86/1

([2]) السابق

([3]) البيان والتبيين 150/2

رواه ابن سعد في الطبقات عن الشعبي قال:" ساوم عمر بن الخطاب بفرس فركبه ليشوره فعطب فقال للرجل: خذ فرسك. فقال الرجل: لا، قال: اجعل بيني وبينك حكما. قال الرجل: شريح. فتحاكما إليه فقال شريح: يا أمير المؤمنين خذ ما ابتعت أو رد كما أخذت. فقال عمر: وهل القضاء إلا هكذا؟ سر إلى الكوفة. فبعثه قاضيا عليها."([1])

ثالثا : من حياة عثمان بن عفان ﷺ:

حقق عثمان بن عفان ﷺ العدل في القضاء بكل صوره وأشكاله ،لأنه يدرك أن إقامة العدل واجب ديني ومقصد شرعي ، وقاعدة من أهم قواعد الحكم في الإسلام ، فأقامه امتثالا لأمر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وخير دليل على ذلك ما ذكرته سابقا من أنه أقام الحد على أخيه لأمه الوليد بن عقبة .

ومما يدل على تحقق العدل القضائي في عهد عثمان أيضا أنه كان يستشير كبار الصحابة في القضاء حتى يصل إلى أحكام عادلة ،روى البيهقي في سننه، ووكيع في أخبار القضاة واللفظ له، عن عبد الرحمن بن سعيد قال:" أخبرني جدي، قال: رأيت عثمان بن عفان في المسجد، إذ جاءه الخصمان، قال لهذا: اذهب فادع عليا، وللآخر: اذهب فادع طلحة بن عبيد الله والزبير وعبد الرحمن، فجاءوا فجلسوا، فقال لهما: تكلما، ثم يقبل عليهم فيقول: أشيروا عليَّ، فإن قالوا ما يوافق رأيه أمضاه عليهما، وإلا نظر فيقومون مسلِّمين"([2])

رابعا من حياة علي بن أبي طالب ﷺ:

وقد قام أمير المؤمنين علي ﷺ بإقامة العدل بين الناس خير قيام ، وقد تضافرت كل الخصال الحميدة والمعطيات العلمية والفقهية التي جعلته مؤهلا للقيام بدوره هذا على أكمل وجه .وخير مثال على عدل ما رواه وكيع عن شريح قال: " لما توجه علي رضي الله عنه إلى حرب معاوية، رضي الله عنه، افتقد درعًا له، فلما انقضت الحرب ورجع إلى الكوفة، أصاب الدرع في يد يهودي يبيعها في السوق، فقال له: يا يهودي، هذا الدرع درعي، لم أبع ولم أهب، فقال اليهودي: درعي وفي يدي، فقال علي: نصير إلى القاضي، فتقدما إلى شريح، فجلس علي إلى جنب شريح، وجلس اليهودي بين يديه .... فقال شريح: قل يا أمير المؤمنين، فقال: نعم، أقول: إن هذه الدرع التي في يد اليهودي درعي، لم أبع ولم أهب، فقال شريح: يا أمير المؤمنين بينة، قال: نعم قنبر والحسن يشهدان أن الدرع درعي، قال شريح : شهادة الابن لا تجوز للأب، فقال علي: رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته؟ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة» فقال اليهودي: أمير المؤمنين قدمني إلى قاضيه، وقاضيه قضى عليه؟ أشهد أن هذا الحق، أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وأن الدرع درعك، كنت راكبًا على جملك الأورق وأنت متوجه إلى صفين فوقعت منك ليلاً، فأخذتها قال: أما إذا قلتها فهي لك، وحمله على فرس، فرأيته وقد خرج فقاتل مع علي بالنهروان"([3])

([1]) الطبقات الكبرى 132/6

([2]) أخبار القضاة 110/1

([3]) أخبار القضاة 200/2

خامسا : من حياة أبي هريرة رضي الله عنه :

كان أبو هريرة يقضي بين الناس وكان قدوة في إقامة العدل والمساواة بين الخصوم ، فلا فرق عنده ولا تميز بين شريف ووضيع أو غني وفقير أو ملك وسوقة ، فقد روى وكيع عن محمد بن نعيم عن أبيه قال : " شهدت أبا هريرة يقضي، فجاء الحارث بْن الحكم، فجلس على وسادته التي يتكئ عليها؛ فظن أَبُو هريرة أنه لحاجة غير الحكم، فجاءه رجل، فجلس بين يدي أبي هريرة؛ فَقَالَ لَه مالك ؟ قال: استأدني (انصرني أو أعني) على الحارث؛ فَقَالَ: أَبُو هريرة: قم فاجلس مع خصمك، فإنها سنة أبي القاسم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ."([1])

المطلب الثالث:العدل السياسي

العدل السياسي هو العدل في ممارسة الحكم وقيام الحاكم بما عليه من واجبات، وتجنب الظلم والاستبداد.

ومن صور تطبيق العدل السياسي عند الصحابة ما يأتي :

أولا:حفظ الدين وصيانة العقيدة ومحاربة البدع والمعاصي :

إن المقصد الرئيسي من إقامة الحاكم في الإسلام هو حفظ الدين وسياسة الدنيا به ، يقول الماوردي رحمه الله: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا."([2]) وقد أدرك الصحابة الكرام هذا المقصد جيدا وحققوه كاملا وحولوه إلى واقع ملموس، ومن الأمثلة على اهتمام الصحابة بحفظ الدين ما يأتي:

1-قيام أبي بكر الصديق رضي الله عنه بمحاربة المرتدين ومانعي الزكاة وتثبيت أركان الإسلام في الدولة الإسلامية.

2- قيام أبي بكر بجمع القرءان الكريم في مصحف واحد .

3-ما قام به عمر من إجراءات لحماية العقيدة ،مثل: قطع شجرة الرضوان وعزل خالد بن الوليد حتى لا يتعلق المسلمون بغير الله تعالى .

4-قيام عثمان رضي الله عنه بجمع الناس على مصحف واحد خشية الفتنة والاختلاف

5-قيام علي رضي الله عنه بحرق أو قتل الزنادقة الذين اعتقدوا فيه الألوهية.

6-القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنشاء نظام الحسبة .

ثانيا:إقرار وتفعيل مبدأ(حق الأمة في الرقابة على الحاكم):

إن للأمة الحق في مراقبة الحاكم وتقويمه ومحاسبته ، حسب الضوابط الشرعية،لأن الحاكم في الإسلام بشر يصيب ويخطأ ويعتريه ما يعتري البشر .

وقد أقر الإسلام هذا المبدأ وأكد عليه ، قال تعالى :" وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" [آل عمران 104]

([1]) أخبار القضاة 112/1

([2]) الأحكام السلطانية ص3

وعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ،قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :"أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ أَوْ أَمِيرٍ جَائِرٍ"([1])

وقد سلم الصحابة للأمة بهذا الحق خير تسليم وفعلّوه خير تفعيل، فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال في أول بيان ألقاه على الأمة عندما تولى أمرها :" فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني"([2])وهذا عمر رضي الله عنه يقول:"أحب الناس إليَّ من رفع إليَّ عيوبي "وقال أيضا :" إني أخاف أن أخطئ فلا يردني أحد منكم تهيبًا مني" ([3])

وهذا عثمان يقول :"إن وجدتم في كتاب الله أن تضعوا رجلي في القيد فضعوا رجلي في القيد" ([4])

وأما علي فقد كان أول ما قاله إثر توليه الخلافة : " إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، إلا أنه ليس لي أمر دونكم "([5])

ثالثا:تطبيق مبدأ الشورى:

ن من أهداف الحكم الإسلامي الحرص على إقامة قواعد النظام الإسلامي التي تساهم في إقامة المجتمع المسلم ومن أهم هذه القواعد، الشورى ، فالشورى مبدأ إسلامي أصيل ، قال تعالى: { فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ } (آل عمران:159).وقال تعالى: { وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} (الشورى:38). لقد قرنت الآية الكريمة الشورى بين المسلمين بإقامة الصلاة.

وقد اعتمد الصحابة مبدأ الشورى في دولتهم، فقد استخدموا الشورى في اختيار الحاكم ، و لم يكونوا رضي الله عنهم يستأثرون بالأمر دون المسلمين، ولا يستبدون عليهم في شأن من الشؤون العامة، فإذا نزل بهم أمر لا يبرمونه حتى يجمعوا له المسلمين ويناقشوا الرأي معهم فيه ويستشيروهم. ومن مأثور قول عمر بن الخطاب في ذلك : "لا خير في أمر أبرم من غير شورى" وقوله: "الرأي الفرد كالخيط السحيل والرأيان كالخيطين المبرمين، والثلاثة مرار لا يكاد ينتقض" وقوله: "شاور في أمرك من يخاف الله عز وجل "وقال محمد بن سيرين: "إن كان عمر ﷺ ليستشير في الأمر حتى إن كان ليستشير المرأة فربما أبصر في قولها الشيء يستحسنه فيأخذه وقد ثبت أنه استشار مرة أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها" وكان يوسع نطاق الشورى ما

([1]) أبو داود (كتاب الملاحم– باب الأمر والنهي) والترمذي (الفتن– باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل ..)

([2])البداية والنهاية 305/6

([3])الشيخان أبو بكر وعمر ص231

([4])مسند أحمد 544/1

([5])تاريخ الطبري 449/5

استطاع كما فعل عند وقوع الطاعون بأرض الشام متوجهاً إليها فقد استشار من معه من الصحابة أيمضي أم يرجع .(1).

واتخذ عثمان ﷺفي دولته مجلسا للشورى يتألف من كبار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد طلب عثمانﷺمن العمال والقادة تطبيق مبدأ الشورى قائلا: "أما بعد، فكونوا على ما فارقتم عليه عمر ولا تبدلوا، ومهما أشكل عليكم فردوه إلينا نجمع عليه الأمة ثم نرده عليكم." فأخذ قادته بذلك، فكانوا إذا هموا بالغزو والتقدم في الفتوحات الإسلامية استأذنوه واستشاروه، فيقوم هو بدوره بجمع الصحابة واستشارتهم للإعداد والإقرار والتنفيذ ووضع الخطط المناسبة لذلك، ومن ثم يأذن لهم؛ فقد قام عبد الله بن أبي السرح بالكتابة إلى الخليفة عثمان طالبا منه أن يأذن له بأن يغزو أطراف إفريقية، وذلك لقرب جزر الروم من المسلمين، فأجابه الخليفة عثمان إلى ذلك بعد المشورة وندب إليه الناس.([2]) كما أن معاوية بن أبي سفيان حين أراد فتح جزيرة قبرص وردوس فعل الشيء نفسه في استشارة القيادة العليا المركزية، وطلب الإذن بالسماح له، ولم يأته الجواب إلا بعد انعقاد مجلس الشورى وبحثه في الموضوع، ومن ثم السماح له.([3])وقد كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب حريصًا على التزام منهج الشورى في تصرفاته، ومما روى عنه في الشورى قوله: "الاستشارة عين الهداية وقد خاطر من استغنى برأيه" وقوله:" نعم المؤازرة المشاورة وبئس الاستعداد الاستبداد."([4])

رابعا: ضمان وتأمين كافة الحريات:

تبدأ الحرية من المبادئ التي جاء بها الإسلام وأكدها، فالإسلام دين الحرية، قال تعالى:" لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ "[البقرة 256] والإسلام هو الذي رغب في تحرير العبيد وحث عليه وشرع له من الأحكام ما كان سببا في القضاء على الرق بعد أن كان سائدا في كل المجتمعات .

ومن هنا كان مبدأ الحرية من المبادئ الأساسية التي قام عليها نظام الحكم في عصر الصحابة،فقد قام الصحابة بتأمين وضمان كافة الحريات لجميع الناس ، فالحرية الدينية كانت مكفولة تماما ، والدليل على ذلك أن الصحابة لما فتحوا مصر وبلاد الشام ، لم يكرهوا أهل الكتاب على الدخول في الإسلام بل تركوا لهم الحرية الكاملة في الاختيار، وأعطوهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وعقيدتهم ، وسمحوا لهم بممارسة شعائر دينهم .

ولقد كان الصحابة الكرام يرون أن الحرية هي المقصد من الإسلام،وأنها رسالتهم التي كلفهم الله بها ، يدل على ذلك ما قاله الصحابي الجليل ربعي بن عامر ﷺ لرستم قائد الفرس عندما سأله عن سبب مجيئهم :

([1]) انظر: عمر بن الخطاب للصلابي ص 107وما بعدها

([2]) انظر : عثمان بن عفان للصلابي ص60

([3]) المصدر السابق

([4])انظر: علي بن أبي طالب للصلابي ص301

" إن الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام" ([1])

ومن النماذج التي تدل على شيوع الحرية في عصر الصحابة أن عمرﷺجاءه يوماً رجل فقال له على رؤوس الأشهاد: "اتق الله يا أمير المؤمنين.فقال له رجل من القوم: "أتقول لأمير المؤمنين اتّق الله؟"، فقال له عمر ﷺ: "دعه فليقلها لي، نعم ما قال، لا خير فيكم إن لم تقولوها، ولا خير فينا إن لم نقبلها منكم" ([2]) كما كان لأمير المؤمنين علي ﷺ أقوال تدافع عن الحريات ومواقف تدعم هذا المبدأ في المجتمع الإسلامي، فمن أقواله: "بئس الزاد إلى المعاد العدوان على العباد"([3]) وهذا القول الموجز يدل على عدم جواز الاعتداء على الناس بأي شكل من الأشكال.

خامسا:الشعور بالمسئولية التامة عن الأمة :

روى الشيخان عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ:كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ............"([4])

فمن العدل السياسي أن يشعر الحاكم ويدرك أنه مسئول أمام الله وأمام الناس مسئولية تامة عن الأمة وعن مقدراتها ومقدساتها وأمنها ورخائها ،عن أرضها وسمائها ومائها ،عن الإنسان والحيوان والنبات، وعن كل شيء .

وقد كان هذا هو شأن الصحابة الكرام ، فهذا أمير المؤمنين عمر يقول : " لو ماتت شاة على شط الفرات ضائعة،لظننت أن الله عز وجل سائلني عنها يوم القيامة" ([5])وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : "كان عمر بن الخطاب يقول :لومات جدي بطف(شاطئ) الفرات لخشيت أن يحاسب الله به عمر"([6])

وعن علي ﷺ قال : "رأيت عمر بن الخطاب ﷺ على قتب يعدو، فقلت يا أمير المؤمنين أين تذهب؟قال: بعير ند من إبل الصدقة أطلبه،فقلت:لقد أذللت الخلفاء بعدك،فقال:أبا الحسن لا تلمني فو الذي بعث محمدا بالنبوة لو أن عناقا([7]) أخذت بشاطئ الفرات لأخذ بها عمر يوم القيامة" ([8]).

([1])تاريخ الطبري 518/3

([2])المناقب لابن الجوزي ص 155

([3])نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين ص 165

([4])البخاري (كتاب العتق – باب العبد راع في مال سيده) ومسلم (كتاب الإمارة – باب فضيلة الإمام العادل)

([5]) الحلية لأبي نعيم 53/1

([6]) المناقب لابن الجوزي ص 161

[7] العناق : الأنثى من الماعز

([8]) المناقب لابن الجوزي ص 161

المبحث الثاني

وسائل تحقيق العدل

المطلب الأول: تنصيب الإمام العادل

إن أهم وأعظم وسيلة لتحقيق العدل هي وجود الحاكم العادل،قال عثمان بن عفان ﷺ «إن الله يزع بالسطان ما لم يزع بالقرآن»[1]وقال الإمام أحمد:"«لو كان لنا دعوة مستجابة لدعونا بها لإمام عادل؛ لأن في صلاحه صلاح المسلمين»[2]،وقال ابن عبد ربه:" السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدنيا؛وهو حمى الله في بلاده،وظله الممدود على عباده؛به يمتنع حريمهم، وينتصر مظلومهم، وينقمع ظالمهم، ويأمن خائفهم....قالت الحكماء: إمام عادل،خير من مطر وابل؛ وإمام غشوم، خير من فتنة تدوم"([3]).ومن هنا كان تنصيب الإمام العادل ضرورة حياتية وشرعية وواجب ديني بإجماع المسلمين، قال الماوردي:" الْإِمَامَةُ مَوْضُوعَةٌ لِخِلَافَةِ النُّبُوَّةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا ، وَعَقْدُهَا لِمَنْ يَقُومُ بِهَا فِي الْأُمَّةِ وَاجِبٌ بِالْإِجْمَاعِ"([4])

ولقد أدرك الصحابة الكرام أهمية تنصيب الحاكم العادل واعتبروه من أهم فرائض الإسلام ،وليس أدل على ذلك من أنهم بعد وفاة رسول الله ﷺ لم ينتظروا حتى يتم دفنه ،وأسرعوا إلى اختيار حاكم تجتمع عليه الكلمة وتصان به الملة ومصالح الأمة ،وقد رأينا عمر بن الخطاب لم تشغله الجراح وآلام الطعن عن التدبير لأمر المسلمين في اختيار حاكم لهم، فقد دبر للصحابة وأرشدهم إلى طريقة الاختيار،وأمرهم ألا تمر ثلاثة أيام إلا وقد نصّبوا حاكما عليهم

المطلب الثاني: القضاء العادل

من أهم وأعظم وسائل تحقيق العدل أيضا القضاء العادل، فالقاضي هو المسئول عن الفصل في الخصومات ورد المظالم وإعطاء الحقوق لأهلها، ولقد كان القضاء في عهد الصحابة امتداداً للقضاء في العهد النبوي، مع المحافظة الكاملة والتامة على جميع ما ثبت في العهد النبوي، وتطبيقه بحذافيره وتنفيذه بنصه ومعناه.

([1]) كشاف القناع 86/3؛ والجد الحثيث في بيان ما ليس بحديث رقم (57) ومعنى يزع يكف أو يزجر (غريب الحديث ، لابن الجوزي 436/1، ولسان العرب مادة وزع) .

([2]) الفروع 93/2 .

([3])العقد الفريد ص 1

([4]) الأحكام السلطانية ص 5

وتميز القضاء في عهد الصحابة بأمرين أساسيين، هما :

الأول : المحافظة على نصوص العهد النبوي في القضاء، والتقيد بما جاء فيه، والسير في ركابه، والالتزام به.

الثاني : وضع التنظيمات القضائية الجديدة ؛ لترسيخ دعائم الدولة الإسلامية الواسعة ومواجهة المستجدات المتنوعة ([1])وقد اهتم الصحابة الكرام بالقضاء اهتماما كبيرا ، ومن مظاهر ذلك ما يأتي :

1-حسن اختيار القضاة:

القضاء شأنه عظيم وخطره كبير ؛لذا يجب أن يجب أن يشترط فيمن يتولاه أن يكون متصفا بصفات محددة مثل العلم والقوة والأمانة والتقوى والنزاهة ، وقد كان الصحابة الكرام لا يولون أحدا القضاء إلا إذا توفرت فيه هذه الصفات وغيرها من الصفات الحسنة التي اشترطها العلماء في من يتولى القضاء. فقد كتب عمر إلى معاذ بن جبل وأبي عبيدة بن الجراح "أن انظرا رجالاً من صالحي من قبلكم فاستعملوهم على القضاء."([2])

وأرسل علي بن أبي طالبﷺ رسالة إلى الأشتر النخعي واليه على مصر ، وفيها يقول: "ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر في الفيئ إلى الحق إذا عرفه، ولا تستشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلهم تبرمًا بمراجعة الخصوم، وأصبرهم على كشف الأمور، وأصرمهم على اتضاح الحكم، ممن لا يزدهيه إطراء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل، ثم أكثر من تعاهد قضائه...." ([3])

2-الحرص على استقلال القضاء:

إن أُولى مقدمات التقدم الحضاري هو أن تقام إدارة للعدل مستقلة عن إدارة الحكم، ويُقال: "أرني قوانين أمة، أدلك على حظها في الرقي أو الانحطاط " وقد قام عمر رضي الله عنه بفصل القضاء عن إدارة الحكم، وأقام المحاكم في كل ولاية، وعين القضاة حسب شروط معينة.

3-التوسع في وسائل الإثبات :

([1]) تاريخ القضاء في الإسلام للزحيلي ص 84

([2]) المغني 37/9

([3]) نهج البلاغة نقلا عن علي بن أبي طالب للصلابي ص 366

إن الاقتصار في إثبات الحقوق على ظواهر البينات والإقرار قد يؤدي إلى ظلم كبير ، فإن هناك كثيرا من لحقوق لا يوجد بينة ظاهرة على إثباتها ، وهنا يجب البحث عن قرائن وبينات أخرى ، لأن المقصد من القضاء هو إقامة العدل ، لذا فإن كل ما يحقق العدل يجب الأخذ به .

وقد استخدم القضاة في عصر الصحابة مع وسائل الإثبات الشرعية (الشهود والإقرار) وسائل أخرى مثل القرائن وشواهد الأحوال ؛ وذلك لكشف الحق وإقامة العدل ، ومن ذلك أخذهم بالقافة في إثبات النسب ، والقسامة في إثبات القصاص ، وعدم إيقاع طلاق من طلق في مرض الموت ، ورَجْمِ الْمَرْأَةِ الَّتِي ظَهَرَ بِهَا الْحَبَلُ، وَلَا زَوْجَ لَهَا وَلَا سَيِّدَ . و وُجُوبِ الْحَدِّ بِرَائِحَةِ الْخَمْرِ مِنْ فِي الرَّجُلِ ، أَوْ قَيْئِهِ خَمْرًا ،وغير ذلك من الأحكام التي تعتمد على القرائن وشواهد الأحوال.

4–التيسير في إجراءات التقاضي :

ومن وسائل تحقيق العدل أيضا تيسير إجراءات التقاضي ؛ لأن تعقيدها وتصعيبها من شأنه أن يصرف صاحب الحق عن المطالبة بحقه ،وأن يثنيه عن مقاضة خصمه ، وعن اللجوء إلى القضاء من أصله ، أما تيسيرها فإنه يحفز أصحاب الحقوق إلى اللجوء إلى القضاء و المطالبة بحقوقهم .وقد أشار الفاروق عمر بن الخطاب إلى هذا المعنى في رسالته إلى معاوية فقال : " وتعهد الغريب، فإنك إن لم تتعهده ترك حقه، ورجع إلى أهله، وإنما ضيع حقه من لم يرفق به"([1]) وقد كانت إجراءات القضاء في عهد الصحابة سهلة ميسورة ، خالية من أية تعقيدات ،يتم الفصل في الخصومات في وقت يسير ،لا يستغرق شهورا أو سنين مثل ما عليه الحال الآن في كثير من بلدان المسلمين ،مما يصيب أصحاب المظالم والحقوق باليأس والقنوط.

ومن مظاهر تيسير القضاء في عصر الصحابة أن الحصول على الحق أو الحكم لم يكن يكلف صاحبه شيئا من المال لأنه كان مجانا ، فقد كانت الدولة الإسلامية هي التي تتكفل بنفقات الحاكم والمحكمة.

المطلب الثالث : الوازع الديني

الوزع :كف النفس،والوازع :الزاجر عن الشيء،والناهي عنه،والوازع الديني هو وازع الإيمان الناتج عن الرجاء و الخوف من الله الذي يمنع من ارتكاب المحرمات .وفي الحديث :"إذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه " وفي رواية " واعظا من نفسه وزاجرا من قلبه "([2])

وللوازع الديني أهمية بالغة في تحقيق العدل وتقليل الظلم والفساد ،وعلى أولي الأمر من المسلمين الاهتمام بغرسه وتقويته في نفوس الناس ؛ فإنه الدعامة الأولى في حفظ المجتمع ومصالحه ، يقول الشيخ دراز: "إن على

([1]) البيان والتبيين 150/2

([2]) رواه الديلمي عن أم سلمة بسند جيد (كشف الخفاء 196/2)

الأمة وحدها يقع عبء حفظ النظام العام ، والدفاع عن الحق المشترك ومنع الظلم الظاهر ، وعلى كلٍ أن يراقب موقفه الباطني ، وأن يتحقق من توافقه مع روح الشريعة "([1]) . ولقد عني القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة بترسيخ الإيمان في القلوب ؛لأن الإيمان يزرع في النفس معاني تروض الفطرة البشرية وتضبط الشهوة المنبعثة عنها ، وتكفها عن البغي والشر.وقد كان الصحابة الكرام أقوى الناس إيمانا ، وأكثرهم خوفا من الله ورجاء في رحمته ، لذلك صلح مجتمعهم فعم فيه العدل ، واختفى منه الظلم والجرائم .

ومن النماذج التي تدل على أثر الوازع الديني في تحقيق العدل في حياة الصحابة رضوان الله عليهم ما ورد عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها أنها قَالَتْ: أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَجُلَانِ يَخْتَصِمَانِ فِي مَوَارِيث لَهُمَا لَمْ تَكُنْ لَهُمَا بَيِّنَةٌ إِلَّا دَعْوَاهُمَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ بِشَيْءٍ فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّار " فَبَكَى الرَّجُلَانِ وَقَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا :حَقِّي لَكَ، فَقَالَ لَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :"أَمَّا إِذْ فَعَلْتُمَا مَا فَعَلْتُمَا فَاقْتَسِمَا وَتَوَخَّيَا الْحَقَّ ثُمَّ اسْتَهِمَا ثُمَّ تَحَالَّا"([2]).

المبحث الثالث

الآثار المترتبة على تحقق العدل

المطلب الأول: الأمن والاستقرار

إن حاجة الناس إلى الأمن ضرورية ،لا تقل عن حاجتهم إلى الطعام والشراب،وكثيرا ما يقرن القرآن بين هاتين النعمتين،قال تعالى:" فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ"[قريش3،4] وقال تعالى:" أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" [القصص57] وقال تعالى : "وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ " [النحل112]

([1])دستور الأخلاق في الإسلام ص 429

([2]) البخاري (كتاب الأحكام- باب موعظة الإمام للخصوم) ومسلم (كتاب الأقضية-باب الحكم بالظاهر...) وأبو داود واللفظ له (كتاب الأقضية-باب في قضاء القاضي إذا أخطأ)

وإن الأمن ثمرة طبيعية للعدل،فإذا وجد العدل وجد معه الأمن ،وإذا غاب العدل غاب معه الأمن،كتب أحد الولاة إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يطلب منه مالا كثيرا ليبني سورا حول عاصمة الولاية،فأجابه عمر:"ماذا تنفع الأسوار،حصنها بالعدل ونقي طرقها من الظلم"([1])

لما حقق الصحابة تمام العدل ،حل في وطنهم تمام الأمن ،روى النويري في (نهاية الأرب) أنه لما جيء بالهرمزان ملك خوزستان أسيراً إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لم يزل الموكّل به يقتفي أثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى وجده بالمسجد نائماً متوسداً درته، فلما رآه الهرمزان قال: هذا هو الملك؟ قيل نعم، فقال له: عدلت فأمنت فنمت، والله إني قد خدمت أربعة من ملوك الأكاسرة أصحاب التيجان فما هبت أحداً منهم هيبتي لصاحب هذه الدرة.([2])

وروى ابن سعد في (الطبقات) عن أنس بن مالك "أن الهرمزان رأى عمر بن الخطاب مضطجعا في مسجد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: هذا والله الملك الهنيء."([3])

المطلب الثاني: الرخاء الاقتصادي

قال الحكماء : إذا عدل الإمام خصب الزمان.

وقال جعفر بن يحيى: الخراج عمود الملك، وما استغزر بمثل العدل، ولا استنزر بمثل الظلم.

وقال عمرو بن العاص: لا سلطان إلا برجال، ولا رجال إلا بمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل.([4])

الرخاء الاقتصادي من الثمرات الأساسية لإقامة العدل،لأن العدل يتضمن المساواة في توزيع الثروة و إعطاء كل ذي حق حقه،وأن يأخذ الناس ثمرات أعماهم كاملة غير منقوصة،وهذا من شأنه أن يحقق الرخاء والرغد في المجتمع ، كما أن الأمن والاستقرار الناتجين عن تحقيق العدل يساهمان في تحقيق الرخاء ،بل هما من أهم عوامل تحقيقه.

وقد تدفقت الأموال في عصر الصحابة على الدولة وتحقق الرخاء وفاض العطاء وعاش الناس في رغد من العيش ، وحدثت نهضة كبيرة في معظم مجالات الحياة ، في الزراعة والصناعة والتجارة والعلم .

([1]) الكبائر للذهبي ص 130

([2]) ـاية الأرب في فنون الأدب 150/2

([3]) الطبقات الكبرى 293/3

([4]) نهاية الأرب في فنون الأدب 150/2

وقد أشار الحسن البصري رحمه الله إلى ذلك فقال واصفا حال المجتمع في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه فقال :" أدركت عثمان على ما نقموا عليه، قلما يأتي على الناس يوم إلا وهم يقتسمون فيه خيرا، يقال لهم:يا معشر المسلمين ، اغدوا على أعطياتكم فيأخذونها وافرة، ثم يقال لهم: اغدوا على السمن والعسل. الأعطيات جارية، والأرزاق دارَّة، والعدو متقى، وذات البين حسن، والخير كثير... "([1])

المطلب الثالث : انتشار الإسلام

لقد كانت سماحة الإسلام وما اشتمل عليه من مبادئ وقيم إنسانية رفيعة –مثل الرحمة والعدل والحرية والمساواة –من أهم عوامل انتشاره وترغيب الناس فيه ، ولقد دخل كثير من الناس في رحاب الإسلام بسبب ما وجدوه من سماحة الصحابة وعدلهم وحسن أخلاقهم ، ومن الوقائع الدالة على ذلك قصة اليهودي الذي أخذ درع الإمام علي بن أبي طالب ﷺ،ثم اختصما عند القاضي شريح ،وحكم القاضي لليهودي ،فأسلم هذا اليهودي بسبب عدل الإمام علي وقاضيه شريح ، وقد سبق ذكر القصة فلا حاجة إلى تكرارها .



خاتمة البحث:

لقد انتهى البحث إلى النتائج الآتية :

1–الصحابة رضوان الله عليه هم خير الخلق أجمعين بعد الأنبياء والمرسلين ،وحبهم من الدين وطاعة وقربة لرب العالمين، فقد اصطفاهم الله عز وجل لصحبة رسوله ونصرة دينه وحمل لواء الإسلام، وزكاهم وأثنى عليهم ووصفهم بأحسن الصفات، وزكاهم الرسول صلى الله عليه وسلم وأثنى عليهم وأخبر أنه خير الناس وأنه لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق ونهى عن سبهم أو التطاول عليهم.

2–إن سيرة الصحابة وتاريخهم المجيد من أقوى مصادر الإيمان التي يجب أن تقتبس منه الأمة .

3–إن المسلمين– بل البشرية جميعها– في أشد الحاجة إلى معرفة سيرة الصحابة وتاريخهم المجيد وفضائلهم العظيمة ومعدنهم الأصيل، والقيم والمبادئ الإنسانية النبيلة التي حققوها بصورة ليس لها مثيل.

4–إن الحضارة الإنسانية عامة والإسلامية خاصة مدينة للصحابة الكرام، فقد نشروا تعاليم الإسلام السمحة ومقاصده النبيلة وقيمه الإنسانية، مثل العدل والرحمة والحرية والكرامة والمساواة، وكانوا سببا في إخراج الناس من الجور إلى العدل، ومن الخوف إلى الأمن، ومن الضيق إلى السعة، ومن الجهل إلى العلم، ومن ذل الرق والاستعباد إلى الحرية والكرامة.

([1]) البداية والنهاية 224/7

5-من القيم والمبادئ التي حققها الصحابة بصورة ليس لها نظير عند أية أمة من الأمم قيمة ومبدأ العدل.

6- العدل ميزان الله الذي وضعه للخلق ونصبه للحق ، وبه قامت السماوات والأرض ، ولا تستقيم الحياة بدونه، فحاجة الخلق إلي العدل ضرورية كالحاجة إلى الطعام والشراب.

7-العدل واجب ديني ومقصد شرعي بل هو المقصد الرئيس من الرسالات السماوية عامة.

8-العدل الشامل يحقق الألفة ويبعث على الطاعة وتعمر به البلاد ويسعد به العباد، وتنمو به الأموال، ويأمن به الناس والسلطان، وليس شيء أسرع إلى خراب البلاد وهلاك العباد من الظلم والاستبداد.

9-لقد حقق الصحابة العدل بكل صوره وأنواعه، فحققوا العدل الاجتماعي والعدل القضائي والعدل السياسي.

10-من وسائل تحقيق العدل: تنصيب الإمام العادل-القضاء العادل-الوازع الديني.

11-من آثار تحقق العدل وثمراته :الأمن والاستقرار-الرخاء الاقتصادي- انتشار الإسلام.

12-يوصي البحث بدراسة باقي القيم الإنسانية والمقاصد العالية مثل (الرحمة والحرية والمساواة والتكافل والكرامة) عند الصحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين .



المصادر والمراجع

1- الأحكام السلطانية ،علي بن محمد الماوردي(450هـ) دار الفكر بيروت.

2- أحكام أهل الذمة ، محمد بن أبي بكر(ابن قيم الجوزية)(751هـ) دار الحديث ، القاهرة.

3- أخبار القضاء، محمد بن خلف بن حيان وكيع(306هـ) الاستقامة،القاهرة،1947هـ

4- أدب الدنيا والدين، علي بن محمد الماوردي(450هـ) المطبعة الأميرية ، القاهرة.

5- أسد الغابة في معرفة الصحابة،علي بن أبي الكرم ابن الأثير(630هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت،1961م

6- إعلام الموقعين عن رب العالمين،محمد بن أبي بكر(ابن قيم الجوزية)(751هـ)دار الجيل ، بيروت.

7- الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام (224هـ) دار السلام،القاهرة،ط1، 2009م ،تحقيق الدكتور محمد عمارة.

8- الانشراح ورفع الضيق بسيرة أبي بكر الصديق، على بن محمد الصلابي ،دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة

9- البداية والنهاية ، إسماعيل بن عمر بن كثير(774هـ)هجر،جيزة،1997م

10- تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري) ،محمد بن جرير الطبري (310هـ) دار الفكر،بيروت،1987

11- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، (1393هـ) الدار التونسية،1984م

12- التعريفات ، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ .

13- تيسير الكريم المنان في سيرة عثمان بن عفان،،على بن محمد الصلابي، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، ط2002،1

14- الحسبة في الإسلام، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية(728هـ) المطبعة السلفية ، القاهرة، 1387هـ .

15- حياة الصحابة ،محمد يوسف الكاندهولي(1384هـ) الرسالة ، القاهرة ، دار الوفاء ، القاهرة.تحقيق دكتور عبد الرحمن عميرة.

16- سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، (1420هـ)المكتب الإسلامي،بيروت،1985م

17- السنة ، أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، دار الراية للنشر والتوزيع ، الجيزة ،مصر .

18- سنن أبي داود ، أبو داود سليمان بن الأشعث (275هـ) أولاد الشيخ، الجيزة، ط1، 2002

19- سنن الترمذي ، محمد بن عيسى الترمذي (ت 279هـ) دار المعارف ، القاهرة .

20- السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458هـ) ، دار المعرفة ، بيروت، ط1، 1344هـ .

21- شرح السنة ، الحسين بن مسعود البغوي (516هـ)المكتب الإسلامي ، بيروت، ط2، 1983

22- شرح نهج البلاغة ، محمد عبده ، دار البلاغة ، 2000م

23- الشيخان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب برواية البلاذري في أنساب الأشراف، تحقيق د. إحسان صدقي، المؤتمن للنشر، السعودية. ط3، 1997م

24- صحيح البخاري ،محمد بن إسماعيل البخاري(256هـ)دار الكتب العلمية ، بيروت،1992م

25- صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج القشيري(ت 261هـ) دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة.

26- صفة الصفوة، ،عماد الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي (597هـ) دار المعرفة،بيروت

27- الطبقات الكبرى،محمد بن سعد(230هـ) دار صادر،بيروت،1968هـ

28- العقد الفريد ، شهاب الدين أحمد ابن عبد ربه، (328هـ) دار الفكر،بيروت.

29- علي بن أبي طالب شخصيته وعصره، على بن محمد الصلابي، دار التابعين ،2004

30- عمر بن الخطاب ،شخصيته وعصره، على بن محمد الصلابي ، دار التابعين، القاهرة،ة،2004.

31- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ،محمد بن علي الشوكاني (1250هـ) .

32- كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمد العجلوني (1162هـ) دار الكتب العلمية، بيروت .

33- لسان العرب ، أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور(711هـ)دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ .

34- محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ،يوسف بن حسن المبرد (909هـ)الجامعة الإسلامية، المدينة.

35- المستدرك على الصحيحين ، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ، دار المعرفة، بيروت، 1986م

36- مسند البزار، أحمد بن عمرو البزار(292هـ) مكتبة العلوم والحكم ،المدينة المنورة .

37- المسند، ، أحمد بن حنبل(241 هـ)الرسالة، القاهرة، 1313م .

38- المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة(235هـ)الرشد،الرياض،1409هـ

39- معاوية بن أبي سفيان شخصيته وعصره، على بن محمد الصلابي ، دار الأندلس الجديدة ، القاهرة.

40- معجم الصحابة ، أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي (317هـ) دار البيان ،الكويت، ط1ن2000م

41- المغني ، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي(610هـ)دار هجر ، القاهرة ،1992م

42- مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب،عماد الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي (597هـ) دار ابن خلدون ، بيروت.

43- موسوعة فقه أبي بكر الصديق، ،محمد رواس قلعجي، دار النفائس، الطبعة الثانية،1994م.

44- موسوعة فقه عمر، محمد رواس قلعجي ، دار النفائس، الطبعة الثانية،1994م.

45- نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين ،حمد محمد الصمد، المؤسسة الجماعية للدراسات،بيروت، 1414هـ.

مُوْهِمُ الاخْتِلافِ فِي آيَاتِ الأَجْزَاءِ الثَّلاثَةِ الأَخِيْرَةِ تَفْسِيرُ اللُّبَابِ لابْنِ عَادِلٍ عَرْضٌ وَمُقَارَنَةٌ

الدكتور مجتبى محمود عقلة بني كنانة

أستاذ التفسير والقراءات المساعد، جامعة نجران، السعودية

المقدمة.

الحمد لله المحكم آيات كتابه، المبين كلماته، يختص برحمته من يشاء، فيفيض عليهم من سَيب أنواره ما تنكشف لأجله بصائرهم، سبحانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، والصلاة والسلام على صاحب الحكمة، الهادي بإذن ربه إلى حِكَم القرآن المجيد.

وبعد.

فهذه دراسة في أحد فنون الكتاب العزيز الذي لا تفنى عجائبه وتقف العقول أمام حكمته عاجزة، فالإنسان تخونه البديهة! فتحار به معاني الكتاب ولا عجب فهو كلام رب العالمين؛ لذلك كان لا بد له من الإمعان والتمعن والفكر والتفكر في آيات الكتاب العزيز، حتى يستقر خاطره ويأنس فكره، وكان للعلماء قديما وحديثاً وقفات معمقة مع آيات القرآن الكريم والجمع بينها، فكان مما واجههم ما قد يشكل على العامة البسطاء مما يتوهم من ظاهره التعارض، ويتلقفه أعداء الإسلام ليجعلوا منه مثلبة في كلام الله فيشككوا في قدسيته، ويردوا من خلال ذلك الدين الحق والنبوة الحقة.

فنفر من أجل ذلك العلماء الربانيون؛ ليدحضوا كلام المبطلين فيعصموا بإذن الله البسطاء من الوقوع في شراك أولئك. وهذه دراسة على نسق ما أتى به العلماء في ما سمي موهم الاختلاف، حيث تناولت كتاب اللباب لابن عادل مبينا أسلوبه في التعامل مع موهم الاختلاف، ومقارنا بينه وبين جلة المفسرين في هذا الباب، مع الإشارة إلى أن تناول ابن عادل لما يوهم التعارض كان اختصارا، ومتابعة لما جاء في مفاتيح الغيب للرازي.

و ن خلال النظر في الآيات المتشابهة والمشكلة التي تكلم فيها الطاعنون، أو تكلم عنها العلماء، تحسبا لطعن الطاعنين، في الأجزاء الثلاثة الأخيرة من القرآن الكريم، نجد أنها كثيرة ويزيد عددها عن أربعمائة موضع، وكنت عزمت على دراستها دراسة وافية لكن تبين لي أن روم ذلك صعب في ضوء المحددات الزمنية والكمية لهذا البحث؛ لذا ارتأيت أن أنتقي من هذه المواضع أبرزها، وأبينها مما تكلم عنه العلماء وبالأخص ابن عادل في اللباب، مع عدم إهمال المواضع الأخرى، قدر الإمكان؛ وذلك بذكر الموضع الأول بحسب ترتيب القرآن الكريم وبيانه، ومن ثم الإشارة إلى المواضع المندرجة معه في موضوع واحد في الهامش، كونها تنطبق عليها الإجابة نفسها،

ومن غايات ذلك الوقوف على كلام ابن عادل، وهل تكلم عن هذه المواضع كلها أم تجاوزها، فهذا مما يتطلبه منهج البحث.

محددات الدراسة: اقتصرت هذه الدراسة على موهم الاختلاف في آيات الأجزاء الثلاثة الأخيرة من القرآن الكريم، وتناول ابن عادل لها في اللباب، وسبب الاقتصار على الأجزاء الثلاثة الأخيرة؛ لأن آيات الأجزاء الأخيرة تكرر فيها مواضع من أغلب أجزاء القرآن الكريم، يتوهم من ظاهرها اختلاف، فبدراستها يمكن قياسها على المواضع المشابهة لها في باقي أجزاء القرآن الكريم، ويظهر لذلك عناية ابن عادل في موهم الخلاف فيها أكثر من باقي القرآن الكريم نسبياً.

هدف الدراسة: بيان آيات الأجزاء الثلاثة الاخيرة التي توهم فيها خلاف، ثم بيان كيفية تعامل ابن عادل مع موهم الاختلاف في كتابه اللباب، ومقارنة ذلك مع بعض كتب التفسير الأخرى.

أهمية الدراسة: تبين مواطن الآيات التي توهم حولها الخلاف، وتبين عناية كتب التفسير بموهم الاختلاف، وعناية ابن عادل على الخصوص في هذا الباب.

الدراسات السابقة: لا يوجد أي دراسة تناولت موهم الاختلاف كما اخترت تناولها في دراستي في الأجزاء الثلاثة الأخيرة؛ بحيث تذكر مواضع الاختلاف، وتقارن بين كلام المفسرين وتعقب عليه، ومن حيث تناول ابن عادل لموهم الاختلاف، فلم أقف على أي دراسة أبرزت منهج ابن عادل في دفع توهم الاختلاف، عن آيات القرآن الكريم رغم أهمية الموضع، ووضوح عنايته بذلك. مع الإشارة إلى أن الدراسات على تفسير ابن عادل كثيرة؛ لتعدد فنونه، فاعتنى به طلبة التفسير، وطلبة اللغة العربية، وسآتي على ذكر شيء من ذلك لاحقا إن شاء الله.

منهج الدراسة: احتاجت هذه الدراسة للمناهج الاستقرائي، والوصفي، والاستنباطي، والنقدي، والمقارن.

وكانت خطة الدراسة على نحو ما يلي:

المبحث الأول: ابن عادل وعنايته بموهم الاختلاف في كتابه اللباب.

المطلب الأول: ابن عادل وكتابه اللباب.

المطلب الثاني: ابن عادل وعنايته بموهم الاختلاف.

المبحث الثاني: موهم الاختلاف في القراءات القرآنية وابن عادل في اللباب.

المطلب الأول: الاختلاف بالإبدال.

المطلب الثاني: الاختلاف في وجوه الإعراب.

المبحث الثالث: موهم الاختلاف في المتشابه اللفظي وابن عادل في اللباب.

المطلب الأول: إبدال حرف بآخر.

المطلب الثاني: تغيير أكثر الآية:

المطلب الثالث: تغيير عجز الآية.

المطلب الرابع: الزيادة والحذف (إسقاط جملة في آية وإضافتها في الأخرى).

المطلب الخامس: إبدال كلمة بكلمة

المطلب السادس: التغيير في جملة الشرط لمتعلق واحد.

المبحث الرابع: موهم الاختلاف في التراكيب اللغوية وابن عادل في اللباب.

المطلب الأول: القسم وما فيه من موهم الاختلاف.

المطلب الثاني: التكرار.

المطلب الثالث: التعريف والتنكير.

المطلب الرابع: تغيير صيغة الخطاب

المطلب الخامس: الحصر والقصر.

المطلب السادس: التقديم والتأخير.

المطلب السابع: التذكير والتأنيث

المطلب الثامن: الزيادة في الحروف.

المطلب العاشر: حذف المضاف.

المبحث الخامس: موهم الاختلاف في موضوعات القرآن الكريم وابن عادل في اللباب.

المطلب الأول: موهم آيات العقيدة.

المطلب الثاني: موهم آيات النبوة والرسالة.

المطلب الثالث: موهم آيات المؤمنين.

المطلب الرابع: موهم آيات المشركين.

المطلب الخامس : موهم آيات المنافقين.

المطلب السادس: موهم الاختلاف في آيات الأحكام.

المطلب السابع: موهم الاختلاف في الآيات الكونية.

الخاتمة.

وختاما فأحسب أني بذلت الجهد، والخطأ حظ ابن آدم، فأسأل الله القبول والتوفيق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

ابن عادل وعنايته بالمشكل في كتابه اللباب

المطلب الأول: التعريف بابن عادل وكتابه اللباب.

نسبه وكنيته ولقبه: هو عمر بن علي سراج الدين الدمشقي الحنبلي النعماني[1]، الشهير بابن عادل يكنى أبا حفص[2].

مولده ووفاته: لم يحدد تاريخ ولادته في الكتب التي ترجمت له ولا وفاته، جل ما ذكر أنه من علماء المائة التاسعة، وأنه كان حيا سنة: (880هـ)[3]. لكن من خلال شيوخه وتلاميذه يظن انه ولد في أواخر القرن السابع، بعد سنة: (675هـ).

مه: ذكر الأدنوي في طبقاته:" أن ابن عادل كان مشحونا بأنواع قواعد العربية، والعلوم السائرة في التفسير "[4].

شيوخه: محمد بن علي بن ساعد (ت:714هـ)، وزيرة بنت عمر بن المُنَجَّا (ت:716هـ)، أحمد بن أبي طالب المعروف بابن الشحنة النجار (ت:730هـ)،

تلاميذه: علي بن أبي بكر الهيثمي (ت:807هـ)، القاضي جمال الدين البساطي المالكي(ت:828هـ) [5].

أشهر مؤلفاته: اللباب في علوم الكتاب واشتهر بتفسير ابن عادل، وحاشية على كتاب المحرر في الفقه الحنبلي لبدر الدين ابي البركات عبد السلام ابن تيمية (ت:652).

---

[1] نسبة إلى نعمان، بضم العين نسبة إلى: النُعمانية: ثلاثة، الأولى: بلد على شط دجلة بين بغداد وواسط في نصف الطريق، وأهلها شيعة غلاة. الثانية: قرية في مصر. الثالثة: نُعمان، وهي معرَّة النعمان مدينة كبيرة في بلاد الشام بين حلب وحماة. وقد تكون نسبة النعماني إلى الصحابي الجليل النعمان بن بشير. أما بفتح النون: نسبة إلى عدة أماكن في بلاد الشام والحجاز قد تكون إحداها. واد نعمان الأراك بين مكة والطائف، واد لهذيل على ليلتين من عرفات، واد قرب الكوفة من ناحية البادية، واد قريب من الفرات،... وغير ذلك. وأقرب شيء أنه نسبة إلى النعمان بن بشير الصحابي الجليل. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق: عبد العزيز الجندي، د. ط، دار الكتب العلمية: (339/5).

[2] انظر الزركلي خير الدين بن محمد، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ، بيروت لبنان، دار العلم للملايين، ط9، 1990م، (58/5).

[3] الجابي بسام عبد الوهاب، معجم تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعمرين والمستشرقين، الجفان والجوابي للطباعة والنشر ط1، 1987م، (ص551).

[4] نحوي أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تحقيق سليمان بن صالح الخزي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم ط1417،1، (ص418).

[5] انظر: الحصين عبد الله بن عمير، اختيارات ابن عادل النحوية في كتابه اللباب في علوم الكتاب من أول الفاتحة إلى آخر النساء، الرسائل الجامعية، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، السعودية 1430هـ: (9-10)، عبد الحي حسن، الإمام أبو حفص عمر بن علي بن عادل الحنبلي ومنهجه في التفسير. ط1، 1424هـ، الرسائل الجامعية، جامعة نابلس، فلسطين: (29).

منهجه في التفسير: بالتتبع والملاحظة، يتبين أن ابن عادل جمع بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي المحمود. ثم بعد ذلك يذكر سبب النزول. والسمة البارزة في تفسيره، التوسع في النحو واللغة والبلاغة تحديداً، وذكر القراءات المتواترة والشاذة، والرد على أصحاب الفرق والاختلاف والشبه، ودفه ما قد يتوهم من ظاهر بعض الآيات.

كتابه اللّباب: ورد عنوان الكتاب على صور مختلفة وهي:

1- اللباب في علوم الكتاب وهو ما ورد في كتب التراجم.

2- اللباب في علم الكتاب.

3- اللباب من علوم الكتاب.

والصيغة الأولى هي ما عنونت به الطبعة التي رجعت إليها، جاء هذا التفسير بحجم ضخم يقول حاجي خليفة:" إنه يقع في ستة مجلدات"[1]. وقال غيره أنه يقع في عشرة مجلدات. لكنه مع تحقيقه يقع في عشرين مجلدا. وكانت الطبعة الأولى للكتاب عام 1419هـ، وجرت على الكتاب دراسات عديده؛ لتنوع فنونه فمنها: منهج ابن عادل في تفسيره اللباب في علوم الكتاب، جامعة الإمام محمد بن سعود، للباحث مناع القربي، واختيارات ابن عادل النحوية في كتابه اللباب، جامعة أم القرى، للباحث عبد الله الحصين، والإمام أبو حفص عمر بن علي بن عادل الحنبلي ومنهجه في التفسير، للباحث عبد الحي حسن، جامعة نابلس، فلسطين. ولا يوجد دراسة في حدود بحثي تناولت منهج ابن عادل في دفع موهم الاختلاف.

من ملامح منهج ابن عادل في تفسير اللباب عدة أمور: الاعتداد بالقراءات القرآنية والدفاع عنها. الاعتداد بالأحاديث النبوية الصحيحة، مراعاة القواعد النحوية وما أجمع عليه النحويون، الأولى عنده مالا يحتاج إلى تأويل أو إضمار، والأصل في الكلام الحقيقة، والأخذ بظاهر القرآن والأحاديث ما لم يصرف عن ذلك صارف قوي[2].

المطلب الثاني: ابن عادل وعنايته بموهم الاختلاف.

تبرز عناية ابن عادل رحمه الله تعالى بالمشكل وموهم الاختلاف في كتابه اللباب بما نجده فيه حول هذا الموضوع حيث عقد فصلا ذكر فيه حديث البخاري رحمه الله تعالى: عن سعيد بن جبير –رضي الله عنه– قال: قال رجل لابن عباس –رضي الله عنه–: إني أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ..." [3] ساق ابن عادل الحديث

---

[1] حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (ت: 1067هـ) مكتبة المثنى بغداد، تاريخ النشر: 1941م، (1543/2).

[2] انظر: الحصين عبد الله بن عمير، اختيارات ابن عادل النحوية في كتابه اللباب في علوم الكتاب من أول الفاتحة إلى آخر النساء، الرسائل الجامعية، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، السعودية 1430هـ: (5-6).

[3] البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ط1/ 1422هـ: (1815/4، رقم: 4537)، كتاب التفسير باب سورة حم السجدة..، والطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي: مكتبة العلوم والحكم، الموصل الطبعة الثانية، 1404هـ: (245/10، رقم: 10594).

بأكمله[1]، وإنما أورده رحمه الله ليبين أن القرآن لا يوجد فيه تناقض ولا اختلاف، ومن خلال ذلك يستبين رأيه في المحكم والمتشابه، فالمحكم ما يعرف معناه وتكون حججه واضحة ولا تشتبه دلائله، والمتشابه هو الذي يدرك علمه بالنظر، ولا يعرف العوام تفصيل الحق فيه من الباطل، وهذا ما تدل عليه الرواية التي ساقها ابن عادل.

ومما يدل على عنايته أيضا بالمتشابه أنه ذكر فوائده فقال:" ذكر العلماء في فوائد المتشابهات وجوها:

1- أنه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب، فكان الأجر أكثر.

2- باشتمال القرآن على المحكم والمتشابه، يحرر الإنسان من التقليد.

3- يجعل الناظر يتعلم طرق التأويلات، وما يحتاجه ذلك من علوم اللغة والنحو..

4- إن القرآن الكريم يشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطباع العوام تنبو في كثير من الأحيان عن إدراك الحقائق، فكان لا بد من المخاطبة في أول الأمر المتشابهات، ثم الذي انكشف لهم في آخر الأمر هو المحكم[2].

قال أبو حفص:" لو كان القرآن محكماً بالكلية، لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان منفرا بالتالي لأرباب المذاهب الأخرى عن قبوله؛ لكن لما كان مشتملاً على الأمرين فحينئذ يجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب، وصارت المحكمات مفسرة للمتشابهات"[3]. كل هذا التفصيل من ابن عادل يبين لنا عنايته الفائقة به.

ثم إنه قبل ذلك بين معناه لغة واصطلاحا، وأقوال العلماء فيه. وعند تتبع الآيات التي يوهم ظاهرها التعارض في ثنايا الكتاب، نجده يقف وقفات طويلة متأنية موضحاً وجه الإشكال المؤدي إلى الإيهام، ثم يردفه بالكلام العلمي الذي يحل هذا الإشكال ويزيل ذاك الإيهام، وإذا قارنا هذا التفسير بغيره نجد أن له عناية زائدة على غيره في هذا الباب، فقد وقفت على آيات مشكلات تجاوزها عامة المفسرون، لكني وجدت ابن عادل يتوقف عندها ويبين إشكالها ويأتينا بالحل، غير أنه ربما تجاوز بعض الآيات التي تكلم فيها غيره من المفسرين، لكن بالمجمل يمكن القول إن كتاب اللباب من كتب التفسير التي عنيت ببيان المشكل بصورة واضحة عناية فائقة. والشواهد على ذلك آتية في المباحث القادمة من هذا البحث.

---

[1] ابن عادل. أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الحنبلي الدمشقي النعماني (ت: 775هـ) . اللباب في علوم الكتاب. المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان. ط1، 1419 هـ -1998م. (33/5).

[2] ابن عادل، تفسير اللباب: (33/5-35).

[3] ابن عادل، تفسير اللباب،: (186/7 و187).

المبحث الثاني

موهم الاختلاف في القراءات القرآنية وابن عادل في اللباب

القراءات القرآنية، علم جليل له أصوله ومؤلفاته الضخمة، فالقراءات القرآنية هي: الأداء الصوتي للكلم القرآني المحتمل للتعدد ومعرفة مذاهب القراء فيه[1].

نجد عناية كبيرة لابن عادل في القراءات القرآنية وفي كل ما يتعلق بها فيذكر القراءة ويميز بين متواترها وشاذها، ويذكر وجوهها والقراء الذين يقرؤون بها ويوجهها ومما نجد له عناية به ذكر ما يمكن أن يوهم على البعض من الاختلاف بين قراءة الآية القرآنية. وسأتناول في الأنواع الآتية مثالا واحدا لكل نوع فهو كافٍ في بيان الغرض، ورغبة عن الإطالة.

المطلب الأول: الاختلاف بالإبدال.

وهو إبدال حرف بحرف مقارب له في الرسم، في كلمة واحدة في الموضع نفسه من الآية الكريمة.

النص قوله عز وجل: { وَمَا هُوَ عَلَى الغَيبِ بِضَنِين} [التكوير:24].

القراءة الأولى: قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي (بظنين) [2].

القراءة الثانية: قرأ الباقون[3]: (بضنين) بالضاد.

معنى القراءة الأولى: (بظنين) ما هو بمتهم على الوحي أنه من الله تعالى حيث إنها من ظننت: أي اتهمت، لا من ظننت المتعدي الى مفعولين[4].

---

[1]الكناني، مجتبى بن محمود، القراءات الشاذة الواردة عن القراء العشرة، منتدى العلم النافع، الأردن ط1، 2016م: (39/1).

[2]ابن الجزري. شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833 هـ) النشر في القراءات العشر، المحقق : علي محمد الضباع. المطبعة التجارية الكبرى. (398/2).

ابن كثير المكي: هو أبو معبد محمد أو عياد أو المطلب عبد الله بن كثير الداري، نسبة إلى دارين موضع بالبحرين. تابعي، مولى فارس بن علقمة الكناني، كان إمام الناس بمكة، لم ينازعه فيها منازع ولذلك نقل عنه أبو عمر والخليل بن أحمد والشافعي. وكان فصيحا بليغا جسيما أبيض اللون طويلا أشهل يخضب بالحناء عليه السكينة والوقار، أحد القراء السبعة. [ت:120] (رقم:34). أبو عمرو بن العلاء: وهو زبان بن العلاء بن عمار بن العريان بن عبد الله بن الحسين بن الحارث بن جلهمة بن حجر بن خزاعي، الإمام السيد أبو عمرو التميمي المازني البصري أحد القراء السبعة [ت:154هـ]. (رقم:39). الكسائي: واسمه علي بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز الأسدي مولاهم وهو من أولاد الفرس من سواد العراق كذا قال أبو بكر بن أبي داود السجستاني وكنيته أبو الحسن الكسائي الإمام الذي انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة بعد حمزة الزيات قال الجعبري: قيل له لم سميت الكسائي قال لأني أحرمت في كساء، أحد القراء السبعة إمام اللغة المعروف. [ت:89] (رقم:45). انظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز أبو عبد الله [ت:748هـ]، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، دار الكتب العلمية، ط1/1417هـ.

[3] وهم: نافع، وابن عامر، وعاصم وحمزة، وابو جعفر، ويعقوب، وخلف. وستأتي ترجمة من يرد ذكره تباعا.

[4]ابن زنجلة. عبد الرحمن بن محمد أبو زرعة (ت: 403هـ) . حجة القراءات: محقق الكتاب ومعلق حواشيه: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط2/ 1402 (ص752).

معنى القراءة الثانية: (بضنين) لا يبخل محمد صلى الله عليه وسلم، بما آتاه الله من العلم والقرآن، ولكن يؤدي عن الله عز وجل[1].

ذكر ابن عادل اختلاف القراءتين، واختار معنىً غير ما ذكر للقراءة بالظه في قوله: (بظنين) فقال:".. وقيل: معناه بضعيف القوة عن التبليغ من قولهم: " بئر ظنُون " أي: قليلة الماء، والظِّنَّة التهمة، واختاره أبو عبيدة في مصحف عبد الله كذلك[2].

ثم قال:" من ظننت بالشيء أظنُّ ظنًّا، يعني: لا يكتمه كما يكتم الكاهن ذلك، ويمتنع من إعلامه حتى يأخذ عليه حلواناً.

بعد توجيه ابن عادل للقراءتين، أورد اعتراضه على قول الطبري: " بالضاد خطوط المصاحف كلها". فقال: " وليس كذلك لما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ بها، وهذا دليل على التمييز بين الحرفين خلافاً لمن يقول: إنه لو وقع أحدهما موقع الآخر بحال لجاز لعسر معرفته، وقد شنَّع الزمخشريّ على من يقول ذلك"[3].

من هذا المثال نقف على جزء من منهج ابن عادل في توجيه ما ظاهره التعارض في القراءات حيث ان ابن عادل:

1- يثبت ما تواتر من القراءات ولا يضعفه بأي حجة.

2- ينتقي في ما ورد من توجيه القراءات بما يدفع التعارض ويتضح به المعنى الوضوح التام.

3- يرد على من يفضل قراءة على أخرى وكلاهما متواتر، كما صنع مع الإمام الطبري.

وبذلك فإن ابن عادل رحمه الله يسعى جاهدا من خلال التوفيق بين القراءات إلى تأكيد ثبوت ما تواتر من القراءات وبيان أنه لا موجب لرد هذا المتواتر بأي حجة مهما كانت؛ وذلك دون تكلف، بل يختار من المعاني ما صح في اللغة واشتهر، ويحصل به المقصود بدفع الإيهام. وهذا منه رحمه الله يدل على بصيرته بعلم اللغة، والقراءات. وفي كل الآيات التي فيها اختلاف في القراءات من هذا النوع نجد أن ابن عادل رحمه الله يقف عليها ويوجهها لعدم تطرق الوهم إلى الاختلاف والتناقض.

المطلب الثاني: اختلاف وجوه الإعراب.

إن توجيه القراءات بالحركة الإعرابية يدفع توهم اللحن عن القراءة؛ هذا عند من لم يعلم ثبوتها أو تواترها لأن ثبوت القراءة وتواترها، حجة قاضية وإن لم تعجب بعض النحاة الذين يردون بعض القراءات المتواترة بهذه الحجة الباطلة!؛ لأن غياب الوجه النحوي عن بعض النحاة لا يعني أن القراءة لحن، بل القراءات الثابتة جميعا كلها وجيهة في اللغة، وهنا نقف على توجيه هذه القراءة، لننظر اهتمام ابن عادل في توجيهها بالإعرابين، دفعا لتوهم الخطأ عن أحدهما، وإفصاحا عن وجهيهما الوجيه في اللغة. ولنأخذ هذا المثال:

---

[1] أبو زرعة حجة القراءات: (ص752).

[2] ابن عادل، تفسير اللباب:(20/ 184).

[3] ابن عادل، تفسير اللباب:(185/20).

النص قوله عز وجل: { ذُو العَرْشِ المَجِيد} [البروج: 15].

القراءة الأولى: قرأ الكوفيون[1] إلاّ عاصماً وهم: حمزة والكسائي وخلف[2] بخفض الدال (المجيدِ).

القراءة الثانية: قراءة الباقين[3]: برفع الدال (المجيدُ) .

معنى القراءة الأولى: على أنه صفة للعرش[4].

معنى القراءة الثانية: وهي قراءة الرفع على أنه نعت كلمة (ذو) العائد على ذات الله تعالى[5].

قال ابن عادل: " المجيد " بالجر: نعت للعرش، وبالرفع نعت لذو.

ولوجود من يعترض على التوجيه السابق في قراءة الجر كون العرش من صفات الله عز وجل، ولا يجوز أن يكون المجيد صفة للعرش، أورد ابن عادل توجيها آخر فقال: وقيل: لـ [ربك] في قوله: {إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ}[البروج:12]، قاله مكيّ[6].

القراءة الأخرى بين حجة بعض النحاة بتعدد الخبر لمبتدأ واحد مستدلين بهذه القراءة فقال:" وقرأ الباقون: بالرفع، على أنه خبر بعد خبر. وقيل: هو نعت لـ [ذو]، واستدلَّ بعضهم على تعدد الخبر بهذه الآية"[7].

وبين أيضا توجيه حجة من منع الخبر لمبتدأ واحد فقال: "ومن منع قال: لأنها في معنى واحد، أي: جامع بين هذه الأوصاف الشريفة، أو كل منها خبر لمبتدأ مضمر. والمجيد: هو النهاية في الكرم والفضل، والله – تبارك وتعالى – هو المنعوت بذلك، وإن كان قد وصف عرشه بالكريم في آخر المؤمنين"[8].

وبهذا المثال تتجلى عناية ابن عادل بتوجيه القراءات بالحركة الإعرابية، دفعا لتوهم اللحن عند النحاة، أو عند من لا يعلم ثبوت القراءات.

---

[1]وهم: عاصم: وهو عاصم بن ابي النجود الأسدي مولاهم الكوفي القارئ الإمام أبو بكر أحد السبعة واسم أبيه بهدلة على الصحيح قرأ القرآن على أبي عبدالرحمن السلمي وزر بن حبيش الأسدي وحدث عنهما وعن أبي وائل ومصعب بن سعد بن أبي وقاص وجماعة، روى عنه عطاء بن أبي رباح وأبو صالح السمان وهما من شيوخه ومن كبار التابعين وقرأ عليه خلق كثير أحد الأئمة السبعة المشهورين وقراءته المنتشرة اليوم في الأمصار من رواية حفص[ت: 127هـ]. (رقم:35) وحمزة: وهو حمزة بن حبيب ابن عمارة بن إسماعيل الإمام أبو عمارة الكوفي مولى آل عكرمة بن ربعي التيمي الزيات أحد القراء السبعة ولد سنة ثمانين وأدرك الصحابة بالسن فلعله رأى بعضهم وقرأ القرآن عرضا على الأعمش وحمران بن أعين [ت:156] (رقم:43) والكسائي: سبقت ترجمته. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز أبو عبد الله [ت:748هـ]، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، دار الكتب العلمية، ط1417/1هـ.

[2]ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: (399/2). حمزة والكسائي: سبقت ترجمتهما، وخلف: هو خلف بن هشام ابن ثعلب وقيل ابن طالب بن غراب أبو محمد البغدادي المقرىء البزار أحد الأعلام وله اختيار أقرأ به وخالف فيه حمزة قرأ على سليم عن حمزة وسمع مالكا وأبا عوانة وطائفة وأخذ حرف نافع عن إسحاق المسيبي، وقراءة أبي بكر عن يحيى بن آدم قرأ عليه أحمد بن يزيد الحلواني وأحمد بن إبراهيم [ت:229] (رقم:103). انظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار، دار الكتب العلمية، ط1417/1هـ.

[3] وهم: نافع المدني، وابن كثير المكي، وأبو عمرو البصري، وابن عامر الشامي، وعاصم الكوفي، وأبو جعفر المدني، ويعقوب الحضرمي.

[4]ابن عادل، تفسير اللباب (20/ 254).

[5] أبو زرعة، حجة القراءات (757).

[6]ابن عادل، تفسير اللباب (20/ 256).

[7]ابن عادل، تفسير اللباب (20 / 256).

[8]ابن عادل، تفسير اللباب (20/ 256).

المبحث الثالث

المتشابه اللفظي وابن عادل في اللباب

تكلم العلماء كثيراً حول المتشابه اللفظي، بين كتب التفسير، وعلوم القرآن، وكتب النحو واللغة عموماً. وحديثاً توافرت الرسائل العلمية حول هذا الموضوع، لذلك نجد من استقرأ المتشابه اللفظي في القرآن الكريم وصنفه إلى أنواع، وأنا سأذكر بعض هذه الأنواع بحسب ما توافر منها في محددات الدراسة وهي ضمن الأجزاء الثلاثة الأخيرة من القرآن الكريم. فمن هذه الأنواع بحسب ما صنفها الباحثون:

مثلاً التقديم والتأخير: يأتي في الكتاب العزيز لحكم وغايات، تتناسب مع سياق الكلام وما يقتضيه بلاغة الكتاب وفصاحته، وتغاير أساليبه، وليس في ذلك اختلاف ولا تعارض، والتعريف والتنكير، والجمع والإفراد، والإبدال (حرف بحرف)، والإبدال (كلمة بكلمة)، والإدغام وبتركه، وما اختلف في صيغ الوصف، واختلاف الفعل، والتذكير والتأنيث. كل نوع منها يأتي لغرض بليغ.

ولنتحدث قليلا عن المتشابه اللفظي في القرآن الكريم.

في القرآن الكريم بعض الآيات متشابهة في اللفظ، يعاد ذكرها في موطنين أو أكثر، لكن باختلاف بسيط من تقديم كلمة وتأخير أخرى، أو زيادة في كلمة أو إبدالها بأخرى، لحكم وفوائد يقتضيها المعنى الذي سيقت له الآية، ولمناسبة ما قبلها من الكلام.

معلوم أنه لا يتقدم اللفظ في الكتاب العزيز ذكرا أو بتأخير، أو يبدل بغيره إلا لموجب ومناسبة أو فائدة، لكن الطاعنون لاستحكام جهلهم بذلك! لا يفقهون مراميه؛ لذلك فإنهم يطعنون في الكتاب، لوجود هذا المتشابه بإلقاء الشبهات والضلالات والادعاء بأنه مختلف.

وبسببه هر من العلماء من درس وفحص هذه الآيات المتشابهات في اللفظ، وألفوا فيها المؤلفات؛ لبيان تناسقها ومناسبتها لسياقها وانسجام معانيها، والرد على الطاعنين والملحدين في هذا الباب، ومن أشهرهم الخطيب الإسكافي في كتابه الفذ درة التنزيل، وابن الزبير الغرناطي في كتابه ملاك التأويل القاطع بذي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظي من آي التنزيل. كذلك لا ننسى ابن عادل الذي لم يفته هذا الأمر أيضاً، رغم أن كتابة عام في تفسير آيات الكتاب العزيز. ولنتناول بعض هذه الأنواع، وننظر صنيع ابن عادل معها:

المطلب الأول: إبدال حرف بآخر.

ولنأخذ مثالا واحدا نبين فيه هذا النوع .

أولا: النصوص القرآنية المتشابهة لفظاً، وترتيبها بحسب زمن النزول:

النص الأول: {ومريم ابنت عِمرانَ الَّتِي أَحصنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ }[التحريم: 12].

النص الثاني: {وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ }[الأنبياء: 91].

ثانيا: السياق الذي جاءت به كلا الآيتين:

هاتان الآيتان من كتاب الله عز وجل، في حق مريم عليها السلام، تتحدثان إجمالا عن إحصانها وعفتها وشرفها، وفضلها وتصديقها بكلمات الله وكتبه.

وسياق آية الأنبياء، القصد فيه كل الإخبار عن حال مريم وابنها، وأنهما جُعلا آية للناس كما قال:{ وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ } [الأنبياء:91].

وجاء قبلها بيان قدرة الله تعالى وآيته في زكريا لما دعا ربه أن يرزقه ولدا، مع أنه شيخ كبير، وامرأته عجوز عاقر لم تكن تلد في حال شبابها، فذكر بعد ذلك قصة مريم وهي أعجب! فإنها إيجاد ولد من أنثى بلا ذكر.

أما في سورة التحريم، فإن الغرض كان بيان الموضع الذي وصل فيه النفخ الى جوفها، وبيان إحصانها وعفتها، وتصديقها بكلمات ربها وكتبه، وإثباتها في القانتين، وتشبيه حالها بحال سابقتها امرأة فرعون، واجتماعهما في ضرب المثل بهما للمؤمنين. ولم يوسع الكلام بذكر ابنها ولم يقصد التعجب من حالها كما هو في الأنبياء"[1].

ثالثاً: إجمال مواطن الاختلاف بين النصين المتشابهين:

(فنفخنا فيهِ) = (فنفخنا فيها).

رابعاً: تفصيل مواطن الاختلاف بين الآيتين المتشابهتين لفظاً .

موطن الشاهد: (فنفخنا فيهِ) = (فنفخنا فيها).

الفرق: عبر في آية التحريم{ فنفخنا فيه} وفي الأنبياء {فنفخنا فيها}، "والضمير يرجع إلى الفرج، وأراد به: مخرج الولد، أو جيب درعها وهو أبلغ في الثناء عليها؛ لأنها إذا منعت جيب درعها فهي لنفسها أمنع"[2]، ولا تعارض بين الآيتين: حيث عبر في آية التحريم بقوله: (فيه) اي فرجها، أو في جيب درعها باعتبار أنه أول مكان استقبل النفخ من جبريل عليه السلام، وفي سورة الأنبياء: (فيها) لأن جبريل عليه السلام نفخ في جيب درعها، فوصل النفخ الى جوفها، فصح أن النفخ فيها، وتدل كلمة: (فيها) على استقرار النفخة، وإحداث المطلوب بقدرة الله، وهو عيسى عليه السلام.

نجد أن ابن عادل رحمه الله تعالى، يذكر الأقوال في هذه الآية ثم يوجه الإشكال. قال ابن عادل: عند قوله تعالى: {فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ } [مريم:22]. قيل[3]: إنَّ جبريل -صلوات الله عليه وسلامه - رفع درعها، فنفخ في جيبه، فحملتْ حين لبستْ. وقيل: نفخ جبريلُ من بعيدٍ، فوصل الرِّيح إليها، فحملت بعيسى في الحالِ. وقيل:

---

[1] انظر: الخطيب الإسكافي، ابي عبد الله محمد بن عبد الله الأصفهاني [ت: 420] درة التنزيل وغرة التأويل، دراسة وتحقيق وتعليق: محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، وزارة التعليم العالي، معهد البحوث العلمية مكة المكرمة، ط1، 1422 هـ - 2001 م،(303/3). مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى [ت: 817هـ]، بصائر ذوي التمييز، د. ط (322/1). الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي ، أبو جعفر [ت: 708هـ] ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، تحقيق: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان: (705/3).

[2] الرازي، مفاتح الغيب: (118/22).

[3] إيراد قيل في تفسير الآيات عند المفسرين ومنهم ابن عادل كثير. وفي مثل هذا الموضع عندما يكون السياق لأمر غيبي لا يعتد بهذه الأقاويل ولا يلتفت إليها إلا ما أبين عن مصدره؛ بأن يكون حديثا مرفوعا او موقوفا او أثرا، فينظر فيه في ثبوت معنى للآية.

إنَّ النَّفْخة كانت في فيها، فوصلت إلى بطنها. وقيل: كان النَّافخُ هو الله تعالى؛ لقوله عزَّ وجلَّ: {فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا} [التحريم:12].

ثم بعد أن سرد الأقاويل، ذكر الجواب عن الإشكال الذي يتوهم حول نسبة النفخ فقال:" وظاهِرُه؛ يفيدُ أنَّ النافخَ هو الله تعالى؛ ولأنه تعالى قال: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ} [آل عمران: 59].ومقتضى التشبيه حُصُول المشابهة، إلاَّ فيما أخرجه الدَّليل، وفي حقِّ آدم النَّافخُ هو الله تعالى؛ لقوله عزَّ وجلَّ: {وَنَفَخْتُ فيه من رُوحِي} [الحجر:29] فكذا هاهنا، وإذا عرفت هذا، ظهر أن في الكلام حذفاً، تقديره: فَنَفخَ فيها، فحملتهُ "[1].

وقال ابن الخطيب: جعلنا النفخ في مريم من جهة روحنا، وهو جبريل عليه السلام لأنه نفخ في جيب درعها، فوصل النفخ إلى جوفها أي: أمرنا جبريل فنفخ في جيب درعها، وأحدثنا بذلك النفخ المسيح في بطنها وأضاف الروح إليه تشريفاً لعيسى عليه السلام[2].

ثم قال في موضع سورة التحريم كلاماً، وجه فيه الاختلاف بين لفظي الآيتين فقال:" والعلة أيضاً: (فَنَفَخْنَا فِيْهِ) أي: في الفرجِ. وقال المفسرون هنا: أراد بالفرج الجيب، لقوله {فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا} وجبريل - عليه السلام - إنما نفخ في جيبها ولم ينفخ في فرجها. وهي في قراءة أبيٍّ: {فنفخنا في جيبها من روحنا}، وكل خرق في الثوب يسمى فرجاً، ومنه قوله تعالى: {وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ}. ويحتمل أن يكون أحصنت فرجها ونفخ الروح في جيبها[3]. ويؤكد الفخر الرازي أن الآيتين لا خلاف بينهما بل أن أحدهما مفسرة للأخرى. قال:" معناه فنفخنا الروح في عيسى فيها أي أحييناه في جوفها"[4].

وسبب الاختلاف في التعبيرين:"لما كان القصد التعجب من حالتها، وأنها بالنفخ صارت حاملاً، وأن النفخ لم يتعداها إلى غيرها، وأنها كانت هي مستقر هذا الآية العظيمة وهي عيسى، لما كان القصد كذلك، أخبر الله تعالى هنا أن النفخ كان فيها، لما جعلها حملا بالآيه العظيمه وهي عيسى، وبما أن الحامل صفة الجملة ردَّ الضمير إلى جملتها إذ كان النفخ في فرجها نفخا فيها، فكان قوله (فنفخنا فيها) أولى من قوله (فنفخنا فيه) ليناسب التوسع في المقصود بذكر الآيات. أما في سورة التحريم فإن الغرض كان بيان الموضع الذي وصل فيه النفخ إلى جوفها وبيان إحصانها وعفتها وتصديقها بكلمات ربها وكتبه وإثباتها في القانتين وتشبيه حالها بحال سابقتها امرأة فرعون واجتماعهما في ضرب المثل بهما للمؤمنين ولم يوسع الكلام بذكر ابنها ولم يقصد التعجب من حالها كما هو في الأنبياء فناسب لذلك عدم التوسع في دعوة الضمير فجاء اللفظ على أصله فقال: (فنفخنا فيه) أي في فرجها، فجيء في كل معرض بما يناسبه"[5].

---

[1] ابن عادل اللباب: (36/13).
[2] ابن عادل اللباب: (13/ 588).
[3] انظر: ابن عادل اللباب: (13/ 219).
[4] الرازي، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي . د. ط، بيروت: (118/22).
[5] انظر: الخطيب الإسكافي، درة التنزيل: (303/3)، الفيروز أبادي، بصائر ذوي التمييز: (322/1)، ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي [700 -774 هـ] تفسير القرآن العظيم: المحقق : سامي بن محمد سلامة: دار طيبة للنشر والتوزيع ط2، 1420هـ - 1999 م: (310/3)، الغرناطي، ملاك التأويل: (705/3)، الرازي، مفاتيح الغيب: (118/22).

وإسناد النفخ إليه تعالى، مع أن النافخ هو جبريل عليه السلام للتشريف، كما قال {فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً} [مريم:17]. وكان جبريل عليه السلام، قد نفخ في جيب درعها فوصل النفخ إلى جوفها[1].

يتضح بذلك أنه لا خلاف بين الآيتين المتشابهتين مطلقاً، وادعاء ذلك سببه أحد أمرين: الأول قلة علم ودراية بمعاني اللغة ووجوهها، الثاني: سوء طوية وإرادة الفتنة والطعن، كما يقول الله تعالى: { فَأَمَّا الذِينَ فِي قُلُوبِهِم زَيغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنهُ ابتِغَاءَ الفِتنَةِ وابتِغاء تَأوِيلِهِ}[ال عمران:7].

المطلب الثاني: تغيير أكثر الآية:

أولا: النصوص القرآنية المتشابهة لفظاً.

النص الأول: قوله تعالى: (يوم يبعثهم اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) [المجادلة:6].

النص الثاني: في آخر السورة: {يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ } [المجادلة:18].

ثانياً: السياق الذي جاءت به كلا الآيتين: الأولى عامة في المؤمن والكافر، والثانية خاصة في المنافق[2].

ثالثاً: تفصيل موطن الاختلاف بين الآيتين المتشابهتين لفظاً .

موطن الشاهد: (فَيَحْلِفُونَ..) = (فَيُنَبِّئُهُمْ..).

الفرق: أنه وصف حالهم يوم يبعثون: مرة هو ينبئهم، ومرة هم يحلفون.

نجد أن ابن عادل رحمه الله تعالى، لم يلتفت إلى ذكر التشابه والخلاف في هذا الموضع.

ولنقف عند توجيهه من قول ابن **جماعة، قال:** "جوابه: أن الأولى مطلق في المؤمن والكافر. والثانية: في المنافقين خاصة، لأنم كانوا يحلفون للنبي **-صلى الله عليه وسلم - لنفي ما ينسب إليهم من النفاق وما يدل عليه**[3]. **قال الرازي عند** الآية الثانية:" حكاية عن المنافقين: يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَما يَحْلِفُونَ لَكُمْ [المجادلة : 18]. قال ابن عباس: إن المنافق يحلف لله يوم القيامة كذبا كما يحلف لأوليائه في الدنيا كذبا"[4].

---

[1] ابن كثير، التفسير: (310/3)، والرازي، مفاتيح الغيب: (188/22)، الآلوسي شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية . بيروت سنة الطبع: 1415 هـ تحقيق: علي عبد الباري عطية: (186/3).

[2] عن قتادة، في قوله: {فيحلفون له}. قال:" إن المنافق حلف له يوم القيامة كما حلف لأوليائه في الدنيا". انظر: الطبري أبو جعفر محمد بن جرير الطبري [224 – 310]، تفسير الطبري جامع البيان في تفسير القرآن، المحقق: مكتب التحقيق بدار هجر. دار هجر. ط1، (255/23).

[3] ابن جماعة كشف المعاني فى المتشابه من المثانى، بدر الدين بن جماعة (ت: 733 هـ) دار الوفاء المنصورة ط1، 1410 هـ-1990 م تحقيق: الدكتور عبد الجواد خلف ص: (357).

[4] الرازي، مفاتيح الغيب: (498/29).

ك نجد أنه لا خلاف بين الآيتين المتشابهتين مطلقا، لأن كل واحدة جاءت لمعنى مختلف وسياقها مختلف، وحكيت الأولى: في المؤمن والكافر عموما، والثانية: عن المنافقين خصوصا. فلا وجه للإشكال، وفي هذا الموضع تعقب على ابن عادل، الذي ظهرت عنايته في موهم الخلاف، لكنه لم يبن عنه.

المطلب الثالث: تغيير عجز الآية.

أولا: النصوص القرآنية المتشابهة لفظاً.

النص الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾. [المنافقون: 7].

النص الثاني: قوله عز وجل: ﴿وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. [المنافقون: 8].

ثانياً: تفصيل مواطن الاختلاف بين الآيتين المتشابهتين لفظاً .

موطن الشاهد: (لَا يَفْقَهُونَ) = (لَا يَعْلَمُونَ).

الفرق: أنه وصفهم بأنهم، لا يفقهون مرة، ومرة لا يعلمون.

قال ابن عادل نقلا عن الخطيب:" فإن قيل: ما الحكمةُ في أنه تعالى ختم الآية الأول بقوله: [لَا يَفْقَهُونَ] **وختم الثانية بقوله:** [لَا يَعْلَمُونَ]؟ فالجواب: ليعلم بالأولى قلة كياستهم وفهمهم، وبالثانية حماقتهم وجهلهم، ولا يفقهون من فقِهَ يَفْقَهُ ، كعلِم يَعْلَمُ، أو من فقُهَ يفقه، كعَظُمَ يَعظُمُ، فالأول لحصولِ الفقه بالتكلُّفِ، والثاني لا بالتكلُّف، فالأول علاجيٌّ، والثاني مزاجي"[1].

قال ابن جماعة:" لما قالوا: (لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ) ختم بأنهم (لَا يَفْقَهُونَ) أي لا **يفهمون أن** الأرزاق على الله تعالى، وأن منعهم ذلك لا يضرهم لأن الله تعالى يرزقهم إذا منعوهم من جهة أخرى، فلما كان الفكر في ذلك أمرا خفيا يحتاج إلى فكر وفهم، وأن خزائن الله سبحانه مقدورته إذا **شاءها قال (لَا يَفْقَهُونَ).** وأما: (لَا يَعْلَمُونَ): فرد على عبد الله بن أبي **سلول حين قال: (لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ) لأن ذلك يدل على** عدم علمه أن العزة لله وللرسول، يعز من يشاء ويذل من يشاء، فمنه العزة وهو معطيها لمن يشاء، وليس ذلك إلى غيره، وذلك من الأمور الظاهرة لمن عرف الله تعالى، فجهَّلَهم بقولهم ذلك مع ظهور دليله"[2].

المطلب الرابع: الزيادة والحذف (إسقاط **جملة في آية وإضافتها في الأخرى).**

أولا: النصوص القرآنية المتشابهة لفظاً.

النص الأول: ﴿ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾ [التغابن:9].

النص الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾ [الطلاق: 11].

ثانياً: تفصيل مواطن الاختلاف بين الآيتين المتشابهتين لفظاً .

موطن الشاهد: أسقط (يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ) .

نجد أن ابن عادل رحمه الله تعالى، لم يلتفت إلى ذكر التشابه والخلاف في هذا الموضع. ويرجع توجيه الاختلاف في الآيتين إلى السياق، قال ابن جماعة:" جوابه: لما تقدم قوله تعالى: (وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ)

---

[1] ابن عادل، اللباب: (115/19).

[2] ابن جماعة، كشف المعاني: (358).

دخل فيه أعمال الطاعات، والسيئات. وقال تعالى: (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا) وهو كفر وسيئة ناسب ذلك: (وَمَنْ يُؤْمِنْ) أي بعد ما كفر عنه سيئاته في سره أو علنه، من أقواله وأفعاله. وآية الطلاق لم يتقدمها ذكر سيئات ولا ما يفهم منه، بل قال: (فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا) فناسب ذلك ذكر الصا□ات وترك ذكر السيئات. وأيضا تقدم فيها تكفير السيئات في قوله تعالى: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ) فكفى عن إعادته"[1].

ومن لم يتأمل بالسياق! لم يظهر له سبب اختلاف ألفاظ الآيتين، وربما لم يرى ابن عادل أي تعارض، أو موهما للاختلاف، بين هتين الآيتين؛ لذلك لم يورد توجيها لهما، لكن كثير من المفسرين وجهوا هاتين الآيتين دفعا لتَوَهُم مُتوهِم.

المطلب الخامس: إبدال كلمة بكلمة

أولا: النصوص القرآنية المتشابهة لفظاً.

النص الأول: قوله تعالى:" {الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ} [□عارج: 23].

النص الثاني: قوله تعالى:"{الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يحافظون} [□عارج: 34].

ثانياً: تفصيل مواطن الاختلاف بين الآيتين المتشابهتين لفظاً .

موطن الشاهد: (دائِمون) = (يحافِظون).

الفرق: أنه وصفهم بأنهم: على صلاته دائمون مرة، ومرة قال يحافظون.

قد يتوهم أنه لا فرق بين المداومة والمحافظة؛ حتى يظن أنه اختلاف لا فائدة منه، أو أنه بدون كمة عند من لا يعي تراكيب اللغة العربية ودلالة ألفاظها في السياق.

قال ابن عادل:" فإن قيل: كيف قال: {عَلَى صَلاَتِهِمْ دَآئِمُونَ} وقال في موضع آخر: {عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ} [المؤمنون: 9] قال ابن الخطيب: دوامهم عليها ألا يتركوها في وقت من الأوقات، ومحافظتهم عليها ترجع إلى الاهتمام بحالها، حتى يأتي بها على أكمل الوجوه من المحافظة على شرائطها، والإتيان بها في الجماعة وفي المساجد الشريفة والاجتهاد في تفريغ القلب عن الوسواس والرياء والسمعة، وألاّ يلتفت يميناً ولا شمالاً، وأن يكون حاضر القلب فاهماً للأذكار، مطلعاً على حكم الصَّلاة متعلق القلب بدخول أوقات الصلوات"[2].

والتوجيه الذي نقله ابن عادل عن الخطيب، هو ما ذكره طائفة من المفسرين، مما يدفع توهم الاختلاف عن الآيات، وأن لكل لفظ دلالة خاصة في سياقه.

---

[1] ابن جماعة، كشف المعاني: (359).

[2] ابن عادل، اللباب: (375/19).

المطلب السادس: التغيير في جملة الشرط لمتعلق واحد وما فيه من موهم اختلاف.

أولا: النصوص القرآنية المتشابهة لفظاً.

النص الأول: قوله تعالى: {وأمّا من أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِه} [الحاقة: 25].

النص الثاني: قوله تعالى: {وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وراءَ ظَهْرِهِ} [الانشقاق:10].

ثانياً: تفصيل مواطن الاختلاف بين الآيتين المتشابهتين لفظاً .

موطن الشاهد: (بشماله) = (وراء ظهره).

الفرق: تغير الوصف في جملة الشرط، فوصف حالهم يوم يبعثون: **مرة يأخذون كتبهم بشمائلهم، ومرة وراء ظهورهم.**

ذكر ابن عادل كعادته الأقوال في هذا الخلاف، ثم أبان **عن رأيه قال:"** قوله: {وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَآءَ ظَهْرِهِ}. قيل: نزلت في الأسودِ بن عبد **الأسودِ. قاله ابنُ عباس. وقيل: علمة.** وقال الكلبيُّ: لأن يمينه مغلولة إلى عنقه، ويجعل اليسرى ممدودة وراء ظهره. وقيل: يحوَّلُ وجهه إلى قفاه، فيقرأ كتابه كذلك. **وقيل: يُؤتَى كتابه بشماله** من ورائه؛ لأنه إذا حاول أخذه بيمينه كالمؤمنين مُنِعَ من ذلك، وأوتي كتا**به بشماله**"[1].

ثم أبان عن التوهم الحاصل من تغير جملة الشرط وما يحدثه هذا التغير من إشكال: قال:**" فلئن قيل:** أنه تعالى قال في سورة الحاقة: {وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِه}، فكيف قال هنا: {وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَآءَ ظَهْرِهِ}؟. **فا**لجواب: أنَّه يؤتى كتابه بشماله من وراء ظهره"[2].

قال ابن جماعة:" قيل: تغل يداه إلى عنقه، ويجعل شماله من وراء ظهره. وقيل: يخرج شماله من صدره إلى ظهره فهو: من شماله وراء ظهره"[3]. **فلا** منافاة بين أخذه بشماله وايتائه وراء ظهره؛ لأن الكافر تغل يمناه إلى عنقه وتجعل يسراه وراء ظهره فيأخذ بها كتابه." تحقيرا لأمره"[4].

وبذلك يتبين أنه لا منافاة مطلقاً، بين قوله تعالى: بشماله وقوله: وراء ظهره؛ فهو يؤتى كتابه بيده اليسرى من جهة ظهره، وفي الآية ما فيها من الكناية عن ذله وخزيه وصغاره والله المستعان. وقد أبان الجواب عنها ابن عادل في لبابه دفعا للتوهم كما فعل ذلك طائفة من المفسرين.

---

[1] ابن عادل، اللباب: (200/20).

[2] ابن عادل، اللباب: (200/ 20).

[3] ابن جماعة، كشف المعاني: (362).

[4] الإبياري إبراهيم، الموسوعة القرآنية: موسسة سجل العرب، سنة الطبع : 1405هـ. في إبهام الاضطراب: (11/ 449). وانظر الطبري، جامع البيان: (315/24). والرازي، مفاتيح الغيب: (170/31).

المبحث الخامس

موهم الاختلاف في التراكيب اللغوية و ابن عادل

المطلب الأول: القسم وما فيه من موهم الاختلاف.

أقسَمَ اللهُ تعالى في القرآن الكريم بنفسه، كما أقسم بغيره من مخلوقاته ومظاهر عظمته وقدرته، فأقسم بالزمن كالليل والفجر والضحى وغيرها، وأقسم بالمكان السماء والأرض ومواقع النجوم، والبلد الأمين وغيرها. وأقسم بمظاهر نعمته سبحانه، كالمرسلات والعاديات، وإنما يجيء القسم لتأكيد الخبر وإثباته وبيان تحققه على وجه اليقين، وهذا من سنن العرب في الاستعمال وجاء القرآن الكر□ بلغتهم.

والله تعالى أقسم بمخلوقاته لتشريفها، وإعلاء شأنها ولفت النظر إليها كآيات ودلائل على عظمته وقدرته وإبداعه ورحمته وأنها محل النظر والتفكر[1].

والمراد بما تقدم هو: علاقته ببعض الآيات القرآنية؛ التي أقسم فيها ببعض مخلوقاته. فهنك آيات قرآنية، قد يتوهم مُتوهم أن بينها اختلافاً، ذلك أنه وردت آيات ظاهرها نفي القسم، وأخرى إثبات للقسم.

النص قوله عز وجل: {التِّ□ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِ□َ وَهَذَا الْبَلَدِ الأَمِ□ }[الت□:1-3] وقال في آية أخرى {لاَ أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ} [البلد1]. ففي الآية الأولى أقسم بالبلد لأمين، وهو مكة. وفي الأخرى نفى هذا القسم.

قال ابن عادل:" قوله تعالى: {لاَ أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ}: يجوز أن تكون [لا]: زائدة، كما تقدم في: {لا أقسم بيوم القيامة}، قاله الأخفش: أي: أقسم؛ لأنه قال: [بهذا البلد]، وقد أقسم به في قوله: {وَهَذَا الْبَلَدِ الأَمِينِ}، فكيف لا يجوز القسمُ به، وقد أقسم به سبحانه؛ قال الشاعر: تَذَكَّرتُ لَيْلَى فاعْتَرَتْنِي صَبَابَةٌ وَكَادَ صَمِيمُ القَلْبِ لا يَتَقَطَّعُ[2]. أي: يتقطع، ودخل حرف [لا]: صلة، ومنه قوله تعالى: {قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ} [الأعراف: 12] وقد قال تعالى: {مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ} [ص: 75].

وقرأ الحسن والأعمش وابن كثير[3]: [لأُقْسِمُ] من غير ألفٍ بعد اللام إثباتاً. وأجاز الأخفش أيضاً أن تكون بمعنى: ألا. وقيل: ليست بنفي القسم، وإنما هو كقول العرب: لا والله لا فعلت كذا، ولا والله ما كان كذا، لا والله

---

(1) نبيه حجاب: القسم بالمخلوقات، مجلة كلية الشريعة: (212).

(2) أنشده الجوهري في الصحاح: (639/2)، باب الراء، فصل الحاء كلمة حور. وانظر: الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر ت: 538 هـ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل القرن السادس، دار الكتاب العربي، بيروت سنة: 1407هـ: (536/4).

(3) □سن، أي □سن البصري: وهو الحسن بن أبي الحسن البصري أبو سعيد سيد أهل زمانه علما وعملا قرأ القرآن على حطان الرقاشي عن أبي موسى روى القراءة عنه يونس بن عبيد وأبو عمرو بن العلاء وسلام الطويل فيما قيل وغيرهم ومناقبة وأخباره يطول شرحها [ت:110] (رقم:21)، والأعمش: هو سليمان بن مهران الأعمش الإمام العلم أبو محمد الأسدي الكاهلي مولاهم الكوفي أصله من أعمال الري رأى أنسا رضي الله عنه يصلي وروى عن عبدالله بن أبي أوفى وأبي وائل وزيد بن وهب وإبراهيم النخعي وسعيد بن جبير [ت:148]، (رقم:36) وابن كثير سبقت ترجمته. انظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار، دار الكتب العلمية، ط1417/1هـ.

لأفعلن كذا... ومثله: قوله: {وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ} [البروج: 2]، وقوله: {لا أقسم بيوم القيامة} [القيامة: 1] ففي الآية الأولى أقسم باليوم الموعود وهو يوم القيامة، وفي الأخرى الظاهر أنه نفى القسم بيوم القيامة"[1].

قال ابن عادل:" قوله: {وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ} وهو يوم القيامة، وهذا قسم آخر، قال ابن عباس - رضي الله عنه -: وعد أهل السماء وأهل الأرض أن يجتمعوا فيه. قال القفال: يحتمل أن يكون المراد: اليوم الموعود لانشقاق السماء وبنائها، وبطلان بروجها، وقوله تعالى: [موعود] أي: موعود به"[2].

ومن ذلك قوله تعالى: {وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ} [الطارق:1-4] وقوله: {فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ*وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ} [الواقعة:75-76] ففي الآية الأولى: أقسم بالطارق وهو النجم الثاقب، وفي الأخرى الظاهر أنه نفى القسم بمواقع النجوم فقد يتوهم متوهم أن هذه الآيات بينها تعارض أو اختلاف بسبب ما يبدو في الظاهر من ذلك حيث إنه تعالى في بعض الآيات أقسم بأشياء وفي أخرى كان القسم مسوقا بحرف النفي[3].

وقوله تعالى: {لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ} [الحديد:29]، أي ليعلم أهل الكتاب. وقوله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ} [النساء:65]، أي فوربك[4].

والحق أن ما ظاهره نفي القسم، لا يعارض الآيات التي فيها إثبات القسم؛ ذلك لأن هذا الأسلوب من أساليب العرب، الذين نزل القرآن بلسانهم وأساليب كلامهم، جريا على عادتهم في التخاطب، وتأكيد المعاني، وهذا فيه ما فيه من الإمعان في التحدي، حيث إن هذا الكتاب لا يخرج بجملته عن لسان العرب، ولو أن هذا الأسلوب، وهو إثبات القسم مرة ونفيه أخرى خارج عن أسلوبهم وفصاحتهم لا تخذوه مطعنا، وهذا لم يحصل منهم، ومما يدل على ذلك ما أخرجه ابن جرير[5] والحاكم[6] وصححه، عن سعيد بن جبير قال: سألت ابن عباس -رضي الله عنه - عن قوله تعالى: {لا أقسم بيوم القيامة..} قال: يقسم ربك بما شاء من خلقه.

خلاصة القول في التوجيه لا، قبل القسم[7]:

---

[1] ابن عادل، اللباب: (20/ 243).

[2] ابن عادل، اللباب: (20/ 243).

[3] انظر: الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر [ت: 794هـ] البرهان في علوم القرآن) المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1376 هـ - 1957 م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه: (46/2) ذكر توهم بعض الناس لهذه الآيات. وانظر: رد مفتريات على الإسلام: (69-70)، ذكر ما أوهم حول القسم ورد عليه.

[4] انظر: الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت: 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان

عام النشر: 1415 هـ - 1995 مـ: (89/4).

[5] ابن جرير، جامع البيان: (108/19).

[6] الحاكم، أبي عبدالله الحاكم المستدرك على الصحيحين [ت 405 هـ] ط1 ، 1427هـ دار الكتب العلمية. بيروت لبنان: (509/2) كتاب التفسير وقال صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.

[7] انظر: القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت:671هـ) الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي عن مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1967م تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2 ، 1384هـ - 1964: (223/17)، ابن عادل اللباب: (540/19).

1 - أنَّها نافية لكلام تقدم، كأن مخاطبين ذكروا شيئاً، فقال لهم: لا، ثم ابتدأ قسماً.

2- أنَّها مزيدة[1]. جيء بها للتأكيد يُستفتح بها الكلام في التخاطب.

3 - أنَّها نفي صحيح، والمعنى: لا أقسم بهذا البلد، إذا لم تكن فيه بعد خروجك منه.

وهذه المعاني بيّنها ابن عادل كغيره من علماء التفسير، دفعا لتوهم الخلاف في نسق الآيات الوارد فيها القسم مرة مثبت ومرة منفي.

المطلب الثاني: التكرار وما فيه من موهم الاختلاف.

نجد أن هذا النوع تكرر كثيرا في آيات الأجزاء الثلاثة الأخيرة، وسأتناول موضعاً واحداً فقط مخافة الإطالة.

النص قوله عز وجل: {كَلَّا سَيَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ}[2] **[النبأ: 4-5].**

وهذا ابن عادل يقف على التكرار في هذه الآية، **موجهاً له، ذاكراً** الأقوال في ذلك ومرجحاً ما يراه بعد الرد **على الأقوال الأخرى.** قال رحمه الله:" قوله: {كَلاَّ سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلاَّ سَيَعْلَمُونَ}؛ التكرار للتوكيد[3].

" **قال القفالُ: كلا،** لفظة وضعت للردع، والمعنى: ليس الأمر كما يقوله هؤلاء في النبأ العظيم، إنه باطل، وإنه **لا يكون.** وقيل: معناه: حقًّا[4]، ثم إنه تعالى كرر الردع والتهديد، فقال سبحانه {ثُمَّ كَلاَّ سَيَعْلَمُونَ} وهو وعيدٌ أنهم سوف يعلمون أنَّ ما يتساءلون عنه ويضحكون منه حق لا دافع له، وأما تكرير الردع، فقيل: للتأكيد، ومعنى " ثُمَّ " الإشعار بأن الوعيد الثاني أبلغ من الوعيد الأول وأشد. وقيل: ليس بتكرير. قال الضحاك: الأولى **للكفر، والثانية للمؤمنين أي: سيعلم الكفر عاقبة تكذيبهم، وسيعلم المؤمنون عاقبة تصديقهم.."**[5].

قال الزمخشريُّ:" والتكرير تأكيد للردع، والرد عليهم، و" ثُمَّ " دالة على أن الإنذار الثاني أبلغ من الأول، وأشد كما تقول للمنصوح: أقول لك ثم أقول لك:" لا تَفْعَلْ "[6].

---

[1] انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: (329/29). والقرطبي، جامع البيان: (223/17)، والشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: 1250هـ) فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط1- 1414 هـ: (329/5)، وابن كثير، التفسير: (464/4)، وبن العربي القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543هـ) أحكام القرآن: دار المعرفة، 1972، بيروت: (1934/4)، والرازي، مفاتيح الغيب: (187/29)، الآلوسي: وروح المعاني: (171/29)، وابن الجوزي. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: 597هـ) . زاد المسير في علم التفسير. المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1 - 1422 هـ. 150/8و415، والماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، النكت والعيون" تفسير الماوردي"، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان ، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم: (355/4)، وانظر الأنصاري جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، دار الفكر، بيروت، ط6، 1985، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي: (275/1-277).

[2] والعامة: على الغيبة في الفعلين. والحسن ابن دينار وابن عامر بخلاف عنه بتاء الخطاب فيهما. والضحاك: قرأ الأول كالحسن، والثاني كالعامة. والغيبة والخطاب واضحان. ابن عادل اللباب: (90/20).

[3] ابن عادل، اللباب: (90/20).

[4] انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: (6/31).

[5] ابن عادل، اللباب: (90/20).

[6] الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (ت 538 هـ)، دار الكتاب العربي . بيروت، 1407 هـ: (792/4).

"قال ابن عباس -رضي الله عنه -: [كَلاَّ سَوفَ تَعْلَمُونَ] ما ينزل بكم من العذاب في القبور [ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ] في الآخرة إذا حل بكم العذاب، فالتِّكرار للحالين"[1].

وروى زر بن حبيش عن عليّ - رضي الله عنه - قال: كنا نشك في عذاب القبر، حتى نزلت هذه السورة، فأشار إلى أن قوله: {كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ} يعني في القبور. وقيل: كلا سوف تعلمون إذا نزل بكم الموت، وجاءتكم رسل ربكم تنزع أرواحكم، ثم كلا سوف تعلمون في القيامة أنكم معذبون، وعلى هذا تضمنت أحوال القيامة من بعث، وحشر، وعرض، وسؤال، إلى غير ذلك من أهوال يوم القيامة] [2].

وبذلك يتبين من أقوال المفسرين، كما عند ابن عادل وغيره؛ أن التكرار إنما يجيء لغرض يقتضيه المعنى، وليس لمجرد التكرار، كما يتوهم من استغرب عن اللغة العربية؛ التي يجيء هذا الأسلوب من أساليبها، وإنما الذي يحدد المعنى الذي تحتمله اللغة هو سياق الآيات.

المطلب الثالث: التعريف والتنكير وما فيه من موهم الاختلاف.

النص قوله عز وجل: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ}[3]. [الصف:7] بالألف واللام. وورد منكرا: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا} [الأنعام: 93][4].

لم يتطرق ابن عادل لبيان وجه مجيء لفظ الكذب معرفا بأل، في سورة الصف، ومنكرا في الانعام، وغيرها من مواضع في القرآن الكريم. فقط قال عند تفسير موضع سورة الصف:" أي: لا أحد أظلم ممن افترى على الله الكذب"[5]. وبيان ذلك كالآتي:

قال ابن جماعة: "جوابه: أن المراد بآية الصف: كذب خاص وهو جعلهم البينات سحرا. والمراد في بقية المواضع: أي كذب كان، وعطف عليه (أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ) (أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ) (أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ) و شبه ذلك[6].

قال ابن عاشور:" ية لتسجيل كذبهم أي من استمر على الكذب على الله، أي فمن افترى منكم بعد أن جعلنا... واللام في الكذب لتعريف الجنس"[7].

---

(1) ابن عادل، اللباب: (479/20)، وانظر: أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت: 373هـ)، بحر العلوم، الشاملة الإلكترونية: (360/4). قال:" سيعرفون ذلك الوعيد ، على أثر الوعيد ، يعني : سيعلمون عند الموت وفي الآخرة ، ويتبين لهم بالمعاينة".

(2) ابن عادل: اللباب: (479/20).

(3) ووردت بالألف واللام في هذه الموضع: [آل عمران: 94]، [النساء: 50]، [المائدة: 103]، [يونس: 60، 69]، [النحل: 105، 116].

(4) وورد منكرا في: [الأنعام:21، 144]، [الاعراف: 37]، [يونس: 17]، [هود:18]، [سبأ:8] [الكهف:15]، [طه:61]، [العنكبوت: 68]، [الشورى:24].

(5) ابن عادل، اللباب: (55/19).

(6) ابن جماعة، كشف المعاني: (356).

(7) ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 142هـ/2000: (157/3).

ثم قال:" والكذب: الخبر المخالف لما هو حاصل في نفس الأمر من غير نظر إلى كون الخبر موافقا لاعتقاد المخبر أو هو على خلاف ما يعتقده، ولكنه إذا اجتمع في الخبر المخالفة للواقع والمخالفة لاعتقاد المخبر كان ذلك مذموما ومسبة.."(1).

ويبينه ما أورده عند قوله تعالى: {انْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ } قال:" جعل افتراءهم الكذب، لشدة تحقق وقوعه، كأنه أمر مرئي ينظره الناس بأعينهم، وإنما هو مما يسمع ويعقل"(2).

وبذلك يتبين أن هناك فرق، من مجيء لفظ الكذب معرفاً في سورة الصف، ومنكرا في الأنعام، وغيرهما على هذه الوجوه؛ ذلك لمناسبة سياق الكلام، والمتكلم عنهم والحدث المقترن بالخبر عن كذبهم، وهذا البيان يدفع توهم الخلاف في اللفظ، لمجرد الخلاف أو أنه –وحاش كلام الله- خطأ نسخ أو تصرف كاتب.

المطلب الرابع: في تغيير صيغة الخطاب وما فيه من موهم الاختلاف.

النص قوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ}. [الطلاق:1]. قد يتوهم أن فابتداء خصوص الخطاب بـ (يا أيها النبي) ثم قوله لجمع المخاطبين (إذا طلقتم)، ان هذا خلل في تركيب الجملة؛ وهذا قد يظنه من ليس له فقه في لغة العرب، أو طاعن يريد أن يدلس على عوام الناس؛ لكن هذا الأسلوب معروف في لغة العرب التي نزل القرآن بها ولنقف عند أقوال العلماء في هذا الأسلوب في هذا الموضع.

ظاهر في خصوص الخطاب به صلى الله عليه وسلم، وقوله: {إِذا طَلَّقتمُ النِّساء فطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنّ} الآية يقتضي خلاف ذلك. والجواب أن الإفراد باعتبار لفظ من، و□مع باعتبار معناها، وهو كثير في القرآن العظيم.

نجد أن ابن عادل يذكر هذا الاختلاف في الخطاب، ويذكر الأقوال في توجيهه: قال:" وهذا □طاب فيه أوجه:

أحدها: أنه خطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم خوطب بلفظ الجمع تعظيماً له.

الثاني: أنه خطاب له ولأمته، والتقدير: يا أيها النبي وأمته إذا طلقتم فحذف المعطوف لدلالة ما بعده عليه.

كقوله: {سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ □رَّ } [النحل:81]، أي: والبرد.

الثالث: أنه خطاب لأمته فقط بعد ندائه - عليه الصَّلاة والسلام - وهو من تلوين □طاب، خاطب أمته بعد أن خاطبه.

الرابع: أنه على إضمار قول، أي: يا أيها النبي قل لأمتك إذا طلقتم النساء"(3).

---

(1) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: (157/3).

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير: (154/4).

(3) ابن عادل، اللباب: (141/19). قال القرطبي: وقيل: المراد به نداء النبي صلى الله عليه وسلم تعظيماً له ، ثم ابتدأ : {إذا طلّقتم النساء}، كقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ} [المائدة: 90] الآية فذكر المؤمنين تكريماً لهم ، ثم افتتح فقال : {إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ} [المائدة : 90] الآية. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين ، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي

(ت: 671هـ) تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2، 1384هـ: (149/18).

وهذا من المواضع التي فصل ابن عادل في بيانها، وعد أوجه توجيهها حيث أنه يتكرر في القرآن الكريم كثيراً، وملخص الأقوال في تغير الخطاب في سياق هذه الآية من النبي خاصة إلى عموم الأمة[1] ما يلي:

1 - خاص بالنبي جاء بصيغة الجمع للتعظيم.

2 - إنه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد أمته

3 - عام للنبي ولأمته فيه حذف دل عليه ما بعده تقديره: يا أيها النبي وأمته إذا طلقتم[2]

4 - خطاب للأمة فقط جاء بعد النداء له عليه الصلاة والسلام[3].

5 - فيه إضمار قول، أي: يا أيها النبي قل لأمتك إذا طلقتم النساء.

وبهذه التوجيهات يندفع أي توهم قد يحصل من الوهلة الأولى، أو لمن لا يعلم أساليب بلاغة اللغة العربية، أو دفعا لطعن طاعن مدلس على من لا يعلم.

المطلب الخامس: في الحصر والقصر وما فيه من موهم الاختلاف.

النص قوله عز وجل: {إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ} [التغابن:15]. أي محنة تمتحنون بها.

قال ابن جماعة: جوابه: أنه محمول على الأغلب في الأموال والأولاد، فقد تأتي (إنما) ولا يقصد بها الحصر المطلق كقوله تعالى: (إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ) [هود:12] وهو بشير أيضا، ورسول، وشفيع[4].

وهو كقوله في سورة يوسف: {إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ} [29]. فقد يسبق إلى الذهن من أن المرأة ليست من الرجال، وهو تعالى لم يقل من الخاطئات. وبيانه في اللغة هو تغليب الذكر على الأنثى في الجمع، فلما أراد أن يبين أن امرأة العزيز ممن يخطئ، وكان منهم ذكور وإناث، غلب الذكور كما هو الواجب في اللغة العربية.

والحصر نوعان: حقيقي، وإضافي(ادعائي)، والقصر في هذه الآية من القصر الإضافي، ولم يتطرق ابن عادل إلى الكلام على الاختلاف في هذا الموضع.

المطلب السادس: التقديم والتأخير وما فيه من موهم الاختلاف.

النص قوله عز وجل: {عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ} [الحشر:22].

قد يتوهم أن الأولى تقديم الشهادة؛ لأنها الجزء المعلوم للمستمع أو المخاطب، لكن الله عز وجل قدم الغيب؛ لأنه هو الأدلُّ على سعه علمه وقدرته في الخلق.

---

[1] ينظر: القرطبي، الجامع: (149/18)، وابن عادل، اللباب: (141/19).

[2] قال القرطبي: قيل: إنه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد أمته، وغاير بين اللفظين من حاضر وغائب، وذلك لغة فصيحة، كقوله: {إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ} [يونس: 22]، والتقدير: يا أيها النبي قل لهم: إذا طلقتم النساء، فطلقوهن لعدتهن، وهذا هو قولهم: إن الخطاب له وحده، والمعنى له وللمؤمنين. وإذا أراد الله بالخطاب المؤمنين لاطفه بقوله: {يا أَيُّهَا النَّبِيّ}، وإذا كان الخطاب باللفظ والمعنى جميعاً له قال: {يا أيها الرسول}. القرطبي، الجامع (148/18).

[3] قال الزمخشري: " خصّ النبي صلى الله عليه وسلم بالنداء وعمّ بالخطاب؛ لأن النبي إمام أمته وقدوتهم كما يقال لرئيس القوم وكبيرهم: يا فلان افعلوا كيت وكيت اعتباراً لتقدمه وإظهاراً لترؤسه " في كلامٍ حسنٍ. الزمخشري، الكشاف: (552/4).

[4] ابن جماعة، كشف المعاني: (360).

قال ابن جماعة:" لأن علم الغيب أمدح؛ لأن الغيب عنا أكثر من المشاهدة، ولأنه تعالى يعلمه قبل أن يكون"[1].

قال البيضاوي:" لتقدمه في الوجود، وتعلق العلم القديم به، أو المعدوم والموجود أو السر والعلانية"[2].

لم يذكر ابن عادل وجه تقديم الغيب على الشهادة، واكتفى بذكر المعنى، قال:" قال ابن عباس رضي الله عنهما: معناه عالم السر والعلانية. وقيل: ما كان وما يكون.. وقيل: الغيب ما لم يعلمه العباد، ولا عاينوه، والشَّهَادة ما علموا وشهدوا"[3].

المطلب السابع: في التذكير والتأنيث وما فيه من موهم الاختلاف.

النص قوله عز وجل: {كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ} [عبس:11-12]. فالضمائر مذكرة، والتذكرة مؤنثة، وهذا قد يتوهم منه خلل في تركيب الجملة، لكن وروده كذلك من أساليب اللغة في مراعاة اللفظ والمعنى. إن التذكرة مصدر بمعنى التذكر، وليس مؤنثا، فرجع الضمير إلى مذكر في المعنى، وأتى بلفظ التذكرة لموافقته فواصل الآيات قبله.

قال ابن عادل:" وإنما ذُكرا؛ لأنهما في معنى الذِّكر والقرآن. وقيل: الضمير في إنه للقرآن أو الوعيد"[4].

المطلب الثامن: الزيادة في الحروف وما فيه من موهم الاختلاف.

النص قوله عز وجل: {إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ } [الانشقاق:25][5]. وقوله: {إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ } [التين:6]. في سورة التين زيادة حرف قال: (فَلَهُمْ أَجْرٌ) بالفاء، أما الانشقاق وفصلت لم ترد الفاء قبل لهم.

لم يذكر ابن عادل هذا الاختلاف في مواضع هذه الآيات، وربما يُتوهم ان زيادة حرف ليست مقصودة، أو ليس لها أثر في المعنى؛ لكن في زيادة حرفٍ واحد في القرآن فوائد بلاغية جليلة، تبين دقة تركيب السياق القرآني وعظمته، ولزوم فهم الآيات وتدبرها في سياقها.

قال ابن جماعة:" وذلك لأن السياقين مختلفان، فسياق سورة الانشقاق أكثره في ذكر الكافرين، وقد أطال في ذكرهم ووصف عذابهم.. في حين لم يزد في الكلام على المؤمنين عن قوله:(فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ) إلى قوله (مسرورا) [الانشقاق:9،8]"[6].

---

[1] ابن جماعة، كشف المعاني: (354).

[2] البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي: تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت، ط3: (324/5).

[3] ابن عادل، اللباب: (611).

[4] ابن عادل، اللباب: (637/15).

[5] وفي فصلت: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ} [آية:8].

[6] ابن جماعة، كشف المعاني: (376)، وانظر: كَنْزُ الحُفّاظِ في مُتَشَابِهِ الألفَاظِ، جمعه ورتبه: أبو سلمى، محسن الترجمان، الشاملة الإلكترونية: (96/1).

"ولذا حذف الفاء من جزاء المؤمنين في سورة الانشقاق مناسبة للإيجاز. في حين لم يذكر الكافرين في سورة التين، ولم يزد على أن قال: (ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ) يعني الإنسان، وهو غير صريح في أن المقصود به الكافرون أو غيرهم" (1).

وبذلك يتجلى لنا عظيم تركيب القرآن الكريم، ونَظمه العجيب الذي يجعله معجزاً في كل حرف فيه في موقعه، ومكانه الذي أنزل له، وما يرد من توهم سببه عدم إدراك تلك الأسرار في النظم البديع.

المبحث السادس

موهم الاختلاف في موضوعات القرآن الكريم وابن عادل

في هذا المبحث ذكرتُ الآيات المتوهم منها اختلاف، ثم ذكرتُ الوهم الحاصل، والرد من كلام العلماء، وما فتح الله تعالى به، ووازنته بما ذكر ابن عادل، وفي هذه الآيات التي انتقيتها كان لابن عادل رأي واضح في ذكر الخلاف أو الوهم ورد قوي، ولم أبدأ بذكر قوله كما في غالب المباحث السابقة، لإرادة التنويع في الأسلوب، ولأني وقفت على كلام شاف في هذه الموضوعات من كلام لغيره من المفسرين، فقدمت ما ظننته أكثر فائدة وأسرع إفادة رغبة عن التطويل، وطلبا للاختصار، وسأبدأ بأهم موضوع من موضوعات القرآن الكريم وهو العقيدة، على أني قد استفدت هذه العناوين من رسالة علمية فسرت وفق ما سارت لما رأيت من تناسب بين ما أردت أن أرتبه وبين ما أتت هي به.

المطلب الأول: موهم آيات العقيدة.

وردت آيات تتحدث عن أمور الإيمان بالله والرسل، واليوم الآخر ونحو ذلك، وبعض هذه الآيات قد يتوهم أن بينها اختلاف أو تعارض.

النص قوله عز وجل: { كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ* قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ } [الملك:8-9]. هذه الآية الكريمة تدل على أن الله تعالى لا يعذب أحد حتى يبعث إليه رسولا ينذره ويدعوه إلى الله(2). قال الشوكاني: "والظاهر أنه لا يعذبهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بعد الإعذار إليهم بإرسال الرسل"(3).

---

(1) فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدري السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، الملف إلكتروني، إعداد: أبو عبد المعز ، عضو في ملتقى أهل الحديث، طبع مؤخرا في: دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط3، 2003م: (ص:263) للنسخة الإلكترونية.

(2) ومثله قوله تعالى { رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا } [النساء:165].

(3) الشوكاني، فتح القدير: (214/3).

وقد جاءت آيات أخرى يفهم من ظاهرها أن أهل الفترة، وهم الذين لم تبلغهم دعوة الرسل في النار، كقوله تعالى: { مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ} [التوبة:113]. فهذه الآية قد تدل بعمومها على دخول كل مشرك في النار، ويتوهم أن منهم أهل الفترة[1].

وهذه من المسائل التي طال حولها الكلام، ولا موجب لذكرها أو الالتفات إليها؛ لأن العبد يلتزم ما أتاه من الحكيم الخبير، ويقف عنده دون وجل أو جدل، أما أهل الفترة فأمرهم إلى الله، إن شاء يوم القيامة عذبهم، وإن شاء غفر لهم، وإن شاء ابتلاهم واختبرهم؛ ليعلمهم من حالهم وأمرهم ما أوجب لهم من جزاء، وما ورد من آيات وأحاديث غير قاطع في عذابهم[2]. أو نجاتهم، فنتوقف عند ما أدركنا من معنى الوحي. فالحكم عليهم أنهم من أهل النار، يقف أمامه قوله بعدم استيجاب العذاب على من لم تبلغه رسالة، والقطع بأنهم من أهل الجنة تألٍ على الله عز وجل بغير علم؛ لأنه لا يحكم بهذا الحكم حتى لمن مات على القبلة، إلا من باب حسن الظن والحكم بالظاهر[3].

ونجد ابن عادل رحمه الله يقف وقفات طويلة عند الكلام عن أهل الفترة، في مثل هذه الآيات، ومما قاله:".. أنَّ الدَّليل الذي ذكرناه، لا يوجب أن يكون الرَّسُول حاضراً مع القوم؛ لأنَّ تقدم الرسول لا يمنع من كونه رسُولاً إليهم، كما لا يمنع تقدُّم رسولنا، من كونه مبعوثاً إلينا إلى آخر الأبد. وفي الكلام إضمار تقديره: فإذا جاء رسُولهُم وبلَّغ، وكذَّبه قوم وصدقه آخرون، قُضِيَ بَيْنَهُم، أي: حُكِمَ وفُصِلَ"[4].

والمراد من الآية:" لمَّا بيَّن أنَّ الرسول إذا بعث إلى كلِّ أمَّة، فإنَّه بالتبليغ، وإقامة الحُجَّة يزيح عللهم، ولم يبق لهم عُذْر؛ فيكون ما يُعَذَّبُونَ به في الآخرة عدلاً لا ظُلْماً، ويدُلُّ عليه قوله: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً} [الإسراء:15]... وأنَّ مذهب أهل السنَّة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب على ترك الواجب، وإذا كان

---

[1] وكذلك قوله تعالى:{ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ} [البقرة:161]. وقوله تعالى{ وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا} [النساء: 18].

وقوله تعالى مخاطبا الأنصار وعموم أهل الإيمان{ وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [آل عمران:103].

[2] أن جميع الذين يلقون في النار يعترفون بمجيء الرسل إليهم وأنهم كذبوهم كما قال تعالى{ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خزنتها أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ} [الملك:8-9].

[3] وهو مذهب أهل السنة، وخالف في ذلك الماتريدية والمعتزلة، فقالوا: إن العقل موصل لمعرفة الله، فوجود الله عندهم وتوحيده واجبان بالعقل فلا عذر لمن أشرك بالله وكفر به حتى لو لم يأته رسول، لأن الكفر معلوم قبحه بالضرورة كما هو قول المعتزلة، أو لأن معرفة الله يستقل العقل بإدراكها لوضوحها كما هو قول الماتوريدية وحملوا قوله تعالى{ وما كنا معذبين...} على عذاب الاستئصال في الدنيا، أو أن المراد بالرسول هو العقل، وعلى قولهم هذا ليس هناك تناف بين الآيات كما هو ظاهر، وجزم بعض الأشاعرة بأنهم في الجنة، وهذا أيضاً حكم لا يصح، انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: (173/1)، وعبد الجبار بن احمد القاضي الشهير المعتزلي، متشابه القرآن، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة1996، القاهرة، ط3: (460/2)، والزمخشري، الكشاف: (441/2)، الألوسي، وروح المعاني: (39/15).

[4] ابن عادل، اللباب: (10 /340).

كذلك ماهية الوجوب حاصلة، مع عدم العقاب، فلم يبق إلاَّ أن يقال: ماهية الوجوب إنَّما تتقرَّ بسبب حصول □وف من الذَّم والعقاب" [1].

"فالمراد بيان حكمة الله من بعثة الرسل وهي قطع معذرة أهل الكتاب عند مؤآخذتهم في الآخرة أو تقريعهم ، الدنيا على ما غيروا من شرائعهم، لئلا يكون من معاذيرهم أنهم اعتادوا تعاقب الأنبياء لإرشادهم وتجديد الديانة، فلعلهم ـن يعتذروا بأنهم لما مضت عليهم فترة بدون إرسال رسول لم يتجه عليهم ملام فيما أهملوا من شرعهم وأنهم لو جاءهم رسول لاهتدوا[2].

وبذلك يتبين أن التوهم، الذي قد يسبق إلى الذهن، من ظاهر الآيات حول حكم أهل الفترة مدفوع؛ لأن الحكم عليهم ينقصه معرفة حقيقة حالهم، فإن ظهر لنا انهم لم يصلهم رسول وحكمنا بعدم استحقاقهم العذاب بما أفادته الآيات، كان الحكم في ظاهره صحيحاً غير أن إسقاطه عليهم لا يمكن الجزم به لأن معرفة حقيقة حالهم أصبحت من علم الغيب عنا. وإذا حكمنا أنهم معذبون لورود الآيات بالنهي عن الاستغفار لهم، كان حكمنا على خبر من الله أنه أنذرهم بالرسل ولم يستجيبوا لا أنه لم تبلغهم رسالة.

لمحمل التوقف في حكم أهل الفترة لعدم العلم بحقيقة حالهم هو الحق، فليس أحد إلا ووصلته من الله رسالة، وهذا معنى في قوله: (وما كُنَّا معذِّبين حتى نبعث رسولاً).

المطلب الثاني: موهم آيات النبوة والرسالة.

النص قوله عز وجل: {وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى} [الضحى:7].

هذه الآية قد يتوهم من ظاهرها أن النبي صلى الله عليه وسلم جاءه وقت من الأوقات كان فيه ضالا[3]، كما ادعى□بطلون، مع أنه جاءت آيات أخرى تدل على خلاف هذا التوهم، وهي قوله تعالى: {مَا ضَلَّ صَاحِبُكُم وَمَا غَوَى}[4] [النجم:2].

فهاتان الآيتان، تدلان على أنه صلى الله عليه وسلم قد فُطر على هذا الدين الحنيف، وثبت بأنه عليه السلام كان قبل نزول الوحي عليه يتعبد في غار حراء، ويكره ما عليه قومه من الشرك والضلال، ولم يسجد لصنم **قط، وكل** ذلك دليل على بقاءه على الفطرة، بعيدا عن كل ضلال أو اعتقاد فاسد، وهو صريح قوله {ما ضل **صاحبكم وما غوى}**؛ لذلك فإن قوله تعالى{ووجدك ضالا فهدى} لا ينافي مدلول ذلك لأن المراد بالضلال هنا هو الغفلة وذهاب العلم، كقوله تعالى{أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى} [البقرة:282] [5].

قال ابن عادل:" وله: {وَوَجَدَكَ ضَآلاًّ فَهَدَى}، أي: غافلاً عما يراد من أمر النبوة فهداك أي: أرشدك، والضلال هنا بمعنى الغفلة، لقوله تعالى: {لاَّ يضِلّ ربِّي ولاَ ينسى} [طه:52] أي: لا يغفل، وقال في حق نبيه

---

[1] ابن عادل، اللباب: (340/10).

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير: (159/15).

[3] انظر: عبد الجليل شلبي، رد مفتريات على الإسلام، ط1 دار القلم الكويت: (38).

[4] وقوله تعالى{فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله} [الروم:30].

[5] انظر: ابن عادل، اللباب: (388/20).

عليه الصلاة والسلام: {وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ} [يوسف:3] **وقيل**[1]: ووجدك محباً للهداية، فهداك إليها؛ ويكون الضلال بمعنى المحبة ومنه قوله تعالى: {قَالُواْ تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلاَلِكَ الْقَدِيمِ} [يوسف:95] أي: في محبتك. قال الشاعر: هَذا الضَّلالُ أَشابَ مِنِّي **فوقا** والعَارِضَينِ ولَمْ أَكُنْ مُتحقِّقَا"[2]. فيكون المعنى: ووجدك غافلا عن معالم النعمة وإحكام الشريعة وأسرار علوم الدين التي لا تُعلم بالفطرة والعقل وإنما تُعلم بالوحي، فهداك الى ذلك بما أوحى إليك"[3]

وبذلك يندفع توهم نسبة الضلال بمعنى الغواية، عن سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا يصح واقعاً ولا شرعاً ولا عقلاً بما تم بيانه من أقوال العلماء آنفا.

المطلب الثالث: موهم آيات المؤمنين.

النص قوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* إِنَّمَا أَموالُكُم وأَوْلَادُكُم فِتنةٌ واللَّه عِندَه أجر عظيم } [التغابن:14-15].

ظاهر الآية يدل على أن من الأولاد والأزواج عدو للمرئ، وأوجبت الحذر منهم! **فكيف يكون زوج الإنسان** وولده عدو له! بل إن الأولاد فتنة كما نصت الآية على ذلك.

لكن في المقابل، وردت آيات تثبت أن المال والبنون زينة الحياة الدنيا، قال تعالى: {**المال والبنون زينة الحياة الدنيا..**}[4] [الكهف:46]. وأن الأزواج سكن ومودة قال تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [الروم:21].

قد يَتوهم مُتوهم في معنى العداوة بين المرىء وزوجه وولده، ليحسب أَنَّهَا مُطْلَقَة، وقد يتوهم أن هذه الآيات متضاربة، بين مدحها للأزواج والأولاد، وبين إخبارها بعداوتهم. فلا بد من بيان الوجه الذي يندفع به هذا التوهم.

"**والجواب عن ذلك: أن عداوة الأولاد والأزواج**، من حيث إنهم يحولون بين المؤمن وبين الطاعات، **والأمور** النافعة لهم في آخرتهم، وقد يحملونه على السعي في اكتساب الحرام وارتكاب الآثام لتأمين راحتهم، ومن الناس من يحمله حبهم والشفقة عليهم على أن يكونوا في عيش رغد في حياته وبعد مماته فيرتكب المحرمات **لتحصيل ما يكون سببا لذلك فيهلك**[5].

---

(1) يل: معنى قوله: " ضالاً " لم تكن تدري القرآن، والشرائع، فهداك اللهُ إلى القرآن، وشرائع الإسلام، قاله الضحاك وشهر بن حوشب وغيرهما، وقال السديُّ والكلبي والفراء: وجدك ضالاً، أي: في قوم ضلال، فهداهم الله بك، أو فهداك إلى إرشادهم، وقيل: وجدك ضائعاً في قومك ، فهداك إليهم ، ويكون الضلال بمعنى الضياع، وقيل: ضالاً في شعاب مكة، فهداك وردك إلى جدك عبد المطلب.

(2) **ابن عادل، اللباب:** (20/ 387)، وانظر: الشوكاني، **فتح القدير**:(445/5)، القرطبي، الجامع: (216/20).

(3) ابن الجوزي، زاد المسير: (158/9)، **الرازي، مفاتيح الغيب:** (216/31)، القرطبي، الجامع: (96/20)، ابن كثير، التفسير: (828/4)، الآلوسي، روح المعاني: (307/30).

(4) وقال تعالى{ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ}[آل عمران:14].

(5) **ويدل** على ذلك سبب النزول حيث أخرج الترمذي، الجامع، كتاب التفسير، باب ومن سورة التغابن419/5، **وقال حسن صحيح.** والحاكم الحاكم، المستدرك، كتاب التفسير(491/2)، وقال صحيح الإسناد. وابن جرير الطبري، جامع البيان: (124/28). **عن ابن عباس**

فالأخبر عن الأزواج والأولاد أن منهم من هو عدو للزوج والوالد بمعنى أنه يلتهي بهم عن ذكر الله والعمل الصالح كقوله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ } [المنافقون:9].

والإنسان قد يتحمل العنت في نفسه، ولا يتحمله في زوجه وولده، فيبخل ويجبن ليوفر لهم الأمن والقرار والمتاع والمال، فبسبب ذلك حيث إنهم صدوه عن الخير وعوقوه عن تحقيق غاية وجوده، بسبب ذلك فعلوا به فعل العدو، فكم من الناس أشغلهم حب الأولاد والأزواج وكثرة الأموال عن الالتزام بشرع الله، فمن هذا الباب كان بعض الأولاد والأزواج والأموال فتنة للإنسان لما يترتب عليهم من الوقوع في المآثم والتقصير في الواجبات، وحصول الشدائد الدنيوية وغير ذلك[1].

كذلك هو فتنة؛ لأنهم يشغلون آباءهم بالتفكير بهم، وفي شؤونهم، حتى لربما أثناء القيام بين يدي الله في الصلاة، أو العبادة، أخرج الإمام أحمد والنسائي، وأبو داود والحاكم[2] عن بريدة رضي الله عنه قال: (كان النبي صلى الله عليه وسلم يخطب فأقبل الحسن والحسين عليهما قميصان أحمران يمشيان ويعثران، فنزل النبي صلى الله عليه وسلم من المنبر فحمل واحدا من ذا الشق وواحدا من ذا الشق، ثم صعد المنبر فقال:(صدق الله {إنما أموالكم وأولادكم فتنة} إني لما نظرت إلى هذين الغلامين يمشيان ويعثران لم أصبر أن قطعت كلامي ونزلت إليهما).

أما قوله تعالى: {الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا} ونحو ذلك من الآيات، فإنه لما كان المال قوام الإنسان كما قال تعالى: {الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا} [النساء:5]. كان زينة الدنيا؛ فبه البيع والشراء، وآثار نعمة الله على المتنعم في ملبسه ومأكله ومسكنه وعونه للفقراء، فكان المال من هذا الباب زينة الحياة الدنيا، وكذلك الأولاد فإن الناس يعتزون بكثرة الأولاد لأنهم عون على الحياة ونصرة لأهلهم خاصة إذا كانوا صالحين، فإن خير ما يترك المرء المسلم في هذه الحياة ولد صالح يدعو له.

قال ابن الجوزي:" قال الفراء: قال أهل المعاني: إنما دخل من في قوله تعالى {إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ..} لأنه ليس كل الأزواج والأولاد أعداءً ولم يذكر من في قوله تعالى{إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ} لأنها لا تخلو من الفتنة واشتغال القلب بها}"[3].

قال: نزلت هذه الآية{يا أيها الذين آمنوا إن من أزواجكم وأولادكم عدو اكم...} في قوم من أهل مكة أسلموا وأرادوا أن يأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فأبى أزواجهم أن يدعوهم، فلما أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأوا الناس قد فهوا في الدين هموا أن يعاقبوهم، فأنزل الله تعالى الآية.

[1] انظر: ابن الجوزي، زاد المسير: (284/8)، الرازي، مفاتيح الغيب: (26/30)، ابن كثير، التفسير: (588/4)، وابن عادل، اللباب: (133/19) وما بعدها.

[2] أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة – القاهرة، حديث بردة الأسلمي: (354/5/رقم: 23045)، الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي الجامع الصحيح سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، باب: مناقب الحسن والحسين عليهما السلام: (658/5/رقم:3774).

[3] ابن الجوزي، زاد المسير: (285/8).

كل ما تقدم يوضح لنا توافق الآيات وانسجامها، وان الأولاد والأزواج لهم حالات يكونون فيها أعداء وحالات يكونون فيها أولياء وأنصارا وأن المال قد يكون نعمة للإنسان إذا عرف حق الله فيه وأظهر فيه آثار نعمة الله، وقد يكون نقمة وفتنة إذا لم يؤثر حق الله فيه ولم يظهر آثار نعمة الله، واستغله في معصية الله، وجعله همه هذه الحياة الزائلة.

المطلب الخامس: موهم آيات المشركين.

الآيات في الكتاب العزيز تتحدث عن الكفار، وبيان ضلالهم وخسارتهم في الدنيا والآخرة، وبعض هذه الآيات يتوهم البعض أن فيها اختلافاً، وتعارضاً. وسأتكلم عن واحدة منها.

النص قوله عز وجل: { قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ } [الكافرون:1-2]

يدل منطوق الآية الكريمة، على أن الله لقن نبيه صلى الله عليه وسلم، بأن يقول للمخاطبين بالآية وهم كفار، أنهم لا يعبدون الله أبداً، فنفى عنهم عبادة ما يعبد وهو الله جل وعز فقال: { وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ }، كأنه حكم عليهم بالكفر الأبدي، الذي لا إيمان بعده. **وهنك** آيات أخرى بهذا المعنى[(1)].

لكن دلت آيات في عدة مواضع من الكتاب العزيز، على أن من الكفار من يسلم ويعبد الله كما قال تعالى: { وَمِنْ هَٰؤُلَاءِ مَن يُؤْمِنُ بِهِ } [العنكبوت:47]. " أي: العرب من قريش وغيرهم الذين اسلموا بعد، كأبي سفيان وخالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعكرمة بن أبي جهل رضي الله عنهم"[(2)].

قال ابن عادل فا□واب:" أن هذا الخطاب مشافهة مع أقوام مخصوصين، وهم الذين قالوا: نعبد إلهك سنة، وتعبد آلهتنا سنة، وأيضاً لو حملنا الخطاب على العموم دخله التخصيص، وإذا حملناه على خطاب المشافهةِ لم يلزم **ذلك"**[(3)].

فجاءت هذه السورة لإعلان البراءة من دينهم الباطل بالكلية، وأنه لا مجال للمساومة على عقيدة التوحيد، فأكد لهم الأمر وحسم أطماعهم فيه.

قال الطبري:" وهناك وجه آخر وهو أن الآية من العام المخصوص، وعليه فهي في خصوص الأشقياء المشار إليهم بقوله تعالى{ إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ } [يونس 69-79]. ولذلك فإن كثيرا من الكفار بسبب سوء استعدادهم، وخبث نفوسهم وانغلاق عقولهم وما

---

(1) **مثل قوله عز وجل { إن الإنسان لربه لكنود وإنه على ذلك لشهيد } العاديات5-6.** في هذه الآية إثبات ان الكافر يشهد بأنه كفور وجحود لنعم ربه وهذا يتوهم منه منافاته لقوله تعالى في الكفار{ وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا} [الكهف:104]، وقوله {ويحسبون أنهم مهتدون} [الأعراف: 30]. ا□واب: أن ا□راد بالإنسان في قوله تعالى {إن الإنسان لربه لكنود} هو جنس الإنسان. وكنود: أي كفور جحود من كند النعمة إذا كفرها ولم يشكرها، والحكم على الإنسان بذلك باعتبار بعض الأفراد وهم الكفار. وقيل المراد به كل الناس على معنى أن طبع الإنسان يحمله على ذلك إلا إذا عصمه الله تعالى بلطفه وتوفيقه من ذلك، وفي هذا مدح للغزاة لسعيهم على خلاف طبعهم. الآلوسي، روح المعاني: (229/3)، وانظر: ابن كثير، التفسير: (86/4)، و الماوردي، التفسير: (501/4). **وانظر**: ياسر الشمالي، موهم الاختلاف والتناقض في القرآن الكريم (528).

(2) ابن كثير، التفسير: (264/3).

(3) ابن عادل، اللباب: (527/20).

هو فيه من العتو والتكبر وحب الدنيا، بسبب ذلك فإن صدورهم ضيقة، حرجة لا تنشرح لدعوة الحق{ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُم وَاللَّهُ لا يَهدِي القَومَ الفَاسِقِينَ}، فهؤلاء لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية، فهؤلاء هم الأشقياء الذين حقت عليهم كلمة الله، وختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة. وهم الأشقياء الذين يموتون على الكفر والضلال، نزل في حقهم قوله تعالى: { ولا أنتم عابِدُونَ مَا أَعبُدُ}، حيث علم الله أنهم لن يؤمنوا، ومن هؤلاء: أبو لهب عم الرسول صلى الله عليه وسلم؛ الذي نزل في حقه سورة تبين مخازيه وخسارته، وأنه سيصلى نارا ذات لهب، وفعلا فقد مات كافرا كما أخبر الله ومثله كثير من الذين قتلوا في بدر وغيرها من عتاة قريش. فهؤلاء هم الذين عناهم الله تعالى بقوله تعالى: {ولا أنتم عَابِدُونَ مَا أَعبُدُ} على هذا الوجه"[1].

المطلب السادس: موهم آيات المنافقين.

النص قوله عز وجل: { وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ}[2]. [المنافقون:4]. جاءت هذه الآية تبين أن للمنافقين سمعاً وأبصاراً، وكلاماً فصيحاً يعجب السامع. قد يتوهم من ظاهرها تناقضا مع وصف القرآن الكريم لهم بأنهم {صُمٌّ بُكم عُميٌ فَهُم لاَ يَرجِعُونَ} [البقرة:18]، فظاهر هذا الآية يثبت أنهم لا يسمعون، ولا يتكلمون، ولا يبصرون. وغير ذلك من أوصافهم؛ حيث أوضح القرآن الكريم في آيات عديدة، أوصاف المنافقين، وبين مكرهم ودسائسهم، وبين خطرهم، وحالهم ومآلهم من العذاب يوم القيامة، لذلك فقال تعالى: { إِنَّ المُنَافِقِينَ فِي الدَّركِ الأَسفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُم نَصِيراً} [النساء: 145].

ولنقف على كلام ابن عادل في دفع هذا التوهم، قال:" والمراد من السمع: السماع، أي: لذهب بأسماعهم وأبصارهم الظاهرة، كما ذهب بأسماعهم وأبصارهم الباطنة"[3].

ثم قال:" وتفصيل الجواب في وجه الجمع بين هذه الآيات: هو أن الله تعالى أطلق على المنافقين هذه الصفات، لأنهم في الحقيقة صم عن سماع الحق، بكم عن التكلم به، وعمي عن الإبصار له، قال تعالى: {إِنَّهَا لاَ تعمى الأَبصار ولَكِن تعمَى القُلُوبُ التِي فِي الصدُورِ}، وقال عز وجل{ إِنَّكَ لاَ تُسمِعُ المَوتَى ولاَ تُسمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوا مُدبِرِينَ}. فهؤلاء الكفار والمنافقين، حالهم في عدم انتفاعهم بما يسمعون من آيات وبراهين، كحال الموتى الذين لا ينتفعون بما يسمعون؛ لأن مقصد السمع، هو الانتفاع بالمسموع، وهم قد عُدموا ذلك، قال تعالى{ وَجَعَلنَا لَهُم سَمعاً وَأَبصَاراً وَأَفئِدَةً فَمَا أَغنَى عَنهُم سَمعُهُم وَلاَ أَبصَارُهُم وَلاَ أَفئِدَتهُم مِن شَيءٍ إِذ كَانُوا يَجحَدُونَ بِآيَاتِ اللهِ وحَاقَ بِهِم مَا كَانُوا بِهِ يَستَهزِئُونَ } [الأحقاف:28]"[4].

---

[1] الطبري، جامع البيان: (331/13)، وانظر: الشنقيطي، أضواء البيان: (134/9).

[2] وقوله تعالى{ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً} [الاحزاب:19]. وقوله تعالى: {ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم} [البقرة:20].

[3] ابن عادل، اللباب: (1/383 -384).

[4] ابن عادل، اللباب: (1/383 -384).

المطلب السابع: موهم الاختلاف في آيات الأحكام.

وهي الآيات التي تتضمن حكما شرعياً، يفيد الحرمة أو الإباحة، أو الكراهة، أو غيرها من الأحكام، وتتعلق في الأمور العملية، كأحكام العبادات، والمعاملات، والنكاح والأطعمة، وغيرها.

جاء في بعض هذه الآيات ما يتوهم منه أنه من الاختلاف، وحقيقة الأمر أن مراد ذلك هو وجود تخصيص، أو تقييد، أو تغاير، في موضوع الحكم، ونحو ذلك **من أسباب إيهام الاختلاف.**

النص قوله عز وجل: { وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا} **[الطلاق:4]. قد يتوهم** من هذا تعارضاً في الحكم مع ظاهر قوله:{وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} [البقرة:228] وهو في **عموم المطلقات.**

" فمعنى آية البقرة: أن على المطلقة عدة، لها أحكام ومقدار، هذه العدة ثلاثة قروء. والقرء: هو فترة الطهر أو الحيض، فقوله والمطلقات عام في جميع المطلقات، ويشمل غير الحامل والحامل، والمدخول بها وغير المدخول ا، والتي تحيض، والصغيرة والكبيرة التي يئست من الحيض أي عموم النساء، لكن الآيات في سورة الطلاق خصت بعض النساء بأحكام، تختلف عن هذا الحكم؛ الذي هو وجوب الاعتداد لثلاثة قروء، فخصت الحامل بأن عدتها تنتهي بوضع حملها، لقوله تعالى{ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} [الطلاق:4]. وخصت غير المدخول بها، بأن ليس عليها عدة، لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثُمّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ من قَبلِ أَن تَمَسّوهنّ فما لَكُم عليهنّ من عدة تعتدونها فمتّعوهنّ وسرّحُوهُنَّ سَرَاحَاً جَميلاً} **[الأحزاب:49]**. وخصت الصغيرة بالأشهر دون القروء كقوله تعالى{ وَاللائِي يَئِسنَ مِنَ المَحِيضِ من نِسَائِكُم إن ارتَبتُم فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةَ أَشهرٍ وَاللائِي لَم يَحِضنَ} [الطلاق: 4].

فمن مجموع هذه الآيات، تبين أن أية البقرة من العام، المخصوص بمخصص منفصل، حيث تبين أنه لم يرد به عموم المطلقات، بل ذوات الحيض، منهن المدخول بهن واللواتي لسن حوامل[1]. **" فهذا العام خصص.. وجاء** التخصيص بنص منفصل لبيان أهمية"[2].

وبذلك يتبين أنه لدفع التوهم الحاصل، يتوجب التأمل في الآيات مجتمعة؛ لمعرفة العام من الخاص فيها، طلق من المقيد، وما شابه ذلك. فمن لم تكن له معرفة بهذا فإنس سيتوهم تعارضا بين الآيات في إفادة الأحكام، وهو سبيل يتخذه الطاعنون للتدليس على من قل علم وتأمله.

المطلب الثامن: موهم الاختلاف في الآيات الكونية.

والمقصود بالآيات الكونية؛ تلك الآيات التي تتحدث عن مظاهر الكون وعجيب قدرة الله في تكوينه، والكون هو ما يحيط بنا مما كونه الله في الطبيعة وأبدع خلقه، من السماوات وما فيها من أجرام، والأرض وما

---

[1] انظر: ابن كثير، التفسير: (595/4)، والرازي، مفاتيح الغيب: (85/6) وما بعدها، و القرطبي، الجامع: (112/3، 165/18).

[2] انظر ابن عادل اللباب: (109/4).

عليها من جبال وأنهار وبحار، وما بين السماء والأرض من مظاهر قدرة الله في الكون، من سوق السحاب، ونزول الشهب، فسبحان رب المشارق والمغارب، {الذي أحسن كل شيء خلقه} فتبارك الله أحسن الخالقين.

النص قوله عز وجل: {وَلَقَد زَيَّنَا السمَاءَ الدُنيَا بِمَصَابِيح وَجَعَلنَاهَا رُجُوماً للشَيَاطينَ} [الملك:4].

رغم الدلالة الواضحة على عظيم حجم النجوم، فقد يتوهم من هذه الآية أن النجوم بحجم الحجارة تقذف بها الشياطين، ويتوهم من ظاهرها ان النجوم والكواكب أجرام صغيرة الحجم. وهذا يتعارض مع دلالة قوله في سورة الواقعة: { فَلاَ أُقسِم بِمواقِعِ النجومِ وإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَو تَعلَمُونَ عَظِيمٌ} [الواقعة: 75-76]. **عندما يقسم عز** وجل بشيء؛ فإن ذلك يدل على عظيم خلقه، لهذه النجوم وكبر حجمها الهائل، يلفت به ربنا أنظارنا إليه! لنتأمل ونبحث لنعلم ونعي، شيئا من حقيقة هذا هذه الأجرام العظيمة.

" يقول علماء الفلك: إن أصغر نجم في الكون هو أكبر من حجم الأرض، وإنما نراها صغيرة للمسافات الشاسعة التي تفصلنا عنها"[1].

ولدفع التعارض المتوهم في بيان حجم النجم، نعود لآية سورة الملك: فالضمير في قوله: (وجعلناها) عائد على المصابيح التي هي النجوم، وجعلها رجوماً للشياطين قد يتوهم أنها بحجم الحجارة أو الشهب[2]. **قد يفهم** هذا دون تأمل في تركيب الآيات، لكن من فقه في اللغة، وتأمل في دلالة ألفاظها أدرك المراد. والجواب عنه: أن الضمير في قوله {وجعلناها} عائد على جنس المصابيح، لا على عينها؛ لأنه لا يرمى بالكواكب في السماء والتي هي زينة للناظرين، بل بشهب من دونها وقد تكون مستمدة منها[3].

وذكر القرآن الكريم طبيعة هذه الشهب، في عدة آيات من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: { وَلَقَد جَعَلنَا في **السَمَاءِ بُرُوجَا وَزَيَّنَاهَا لِلنَاظِرِينَ وَحَفِظنَاهَا مِن كُلِّ شَيطَانٍ رَجِيمٍ إِلا مَن استَرَقَ السَمعَ فَأَتبَعَهُ شِهَابٌ مُبِين }** [الحجر:18].

وقال عز من قائل: {فَمَن يَستَمِعِ الآنَ يَجِد لَهُ شِهَاباً رَصَداً} [الجن:9]، **وقال { إِلا مَن خَطِفَ الخَطفَةَ فَأَتبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِب }** [الصافات:10].

نلاحظ من خلال هذه الآيات، أن الذي يتبع الشيطان إنما هو الشهاب، وليس النجم أو الكوكب، والآيات نما تفسر بعضها. فالنجوم والكواكب إنما هي مصدر لهذه الشهب والنيازك؛ التي ترمى بها الشياطين، وليس **بالضرورة** أن يكون كل شهاب مرسل لرمي الشياطين، والسبب في رمي الشياطين ببعض هذه الشهب، إن الشياطين مخلوقات نارية متمرده، وهم كفار الجن ولهم قدرات فائقة في الحركة، والصعود كما قال تعالى عنهم: { وَأَنَّا لَمَسنَا السمَاءَ فَوَجَدنَاهَا مُلِئَت حَرَساً شَدِيداً وَشُهُباً وَأَنَّا كُنَّا نَقعُدُ مَقَاعِدَ لِلسَمعِ فَمَن يَستَمِعِ الآنَ يَجِد لَهُ شِهَاباً رَصَداً } [الجن:9].

---

[1] الدباغ مصطفى وجوه الإعجاز القرآني، الزرقاء مكتبة المنار، 1982، ط1: (144).

[2] انظر: عبد الجليل شلبي، رد مفتريات على الإسلام، ط1 دار القلم الكويت: (ص131).

[3] انظر: ابن عادل، اللباب: (19/ 223)، وابن كثير، تفسير: (4/619).

وكان الجن يسترقون السمع واستراقهم، إنما هو في غير الوحي فهم معزولون عنه نهائيا كما قال الله تعالى: {إِنَّهُم عن السمع لَمعزولُونَ} [الشعراء: 212] (1).

وفي فهم هذا المعنى، هو أن الشهاب جزء من جرم عظيم الحجم، يندفع توهم التناقض بين الآيات التي تثبت عظم حجم هذه الأجرام، والآيات التي تشير أنها رجوم بحجم الحجارة للشياطين. ويندفع عدم إدراك حقيقة عظم أجرام السماء الذي أثبته العلم الحديث، حتى أضحى أحد وجوه إعجاز القرآن الكريم؛ لأنه اخبر عن حقيقة نراها اليوم، بوسائل العلم الحديث، ما كانت لتعلم في زمن النبوة والبعثة، وهي أيضا دليل صدق النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الذي أخبر العالمين بالقرآن الكريم المنزل على قلبه من رب العالمين.

وصلى الله على نبينا محمد وسلم تسليما كثيرا، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.



*** **الخاتمة** ***

1 - ابن عادل من المفسرين الذين اعتنوا بموهم الاختلاف عناية فائقة، ويعد ما أورده في ذلك اختصارا لما جاء في مفاتيح الغيب للرازي، مع إيراده لتوجيهات جديدة لكن ذلك نادر في حدود دراستي.

2 -توجيهات ابن عادل بين موهم الاختلاف غالبا ما تكون نقلية أولا، ثم نجد لابن عادل توجيهات عقلية واستدلالات تحتكم إلى النظر وإعمال الفكر.

3 - كتاب اللباب من كتب التفسير الجامعة لمختلف ألوان التفسير فلا غرابة في كثرة ما ورد فيه من التوفيق بين الآيات الموهمة في الظاهر، في مختلف أنواع التوفيق سواء كان من خلال النقل أم اللغة أم العقل.

4 - جاء في اللباب التوفيق بين اختلاف القراءات القرآنية، وهذا الاختلاف يمكن تصنيفه في ثلاثة أصناف، أولها: الاختلاف في الإبدال، ثم: الاختلاف في وجوه القراءات، ثم: الاختلاف في اللهجات بالتفخيم والترقيق وبالإمالة والإظهار والإدغام..

5 - اعتنى ابن عادل بالمتشابه اللفظي عناية واضحة، وقسمت ما جاء في ذلك إلى أقسام كما يلي: الإبدال، الزيادة والحذف، التغيير في جملة الشرط.

6– دفع ابن عادل الوهم الحاصل من اختلاف التراكيب اللغوية ودلالاتها، ومن هذه التراكيب التي توهم فيها في سياق القرآن الكريم، القسم، التكرار، التعريف والتنكير، تغيير صيغة الخطاب، الحصر والقصر، التقديم والتأخير، التذكير والتأنيث، الزيادة والحذف، وحذف المضاف.

7 - هناك جانب آخر يحصل فيه الوهم، يتعلق بموضوعات ومضامين القرآن الكريم، ونجد ابن عادل له عناية في هذا أيضاً، حيث دفع الوهم الحاصل في آيات العقيدة، والآيات التي تتعلق بالنبوة والرسالة، وآيات المؤمنين، والمشركين، والمنافقين، وآيات أهل الكتاب، وآيات الأحكام، والآيات الكونية.

(1) انظر: ابن كثير، التفسير: (558/3).

التوصيات: دراسة وافية لموهم الاختلاف في جميع القرآن الكريم، وفهرستها، وجمع اقوال علماء التفسير فيها، وإبراز من اهتم منهم بموهم اختلاف القرآن الكريم، وعمل دراسة مطولة على موهم الاختلاف في تفسير اللباب لابن عادل؛ لما ظهر من عناية فائقة له بذلك.

فهرست المراجع

– الآلوسي شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية . بيروت: 1415 هـ تحقيق: على عبد البارى عطية عدد الأجزاء : 16.

– الإبيارى إبراهيم (ق: 15) الموسوعة القرآنية: الناشر: موسسة سجل العرب، سنة الطبع : 1405هـ.

– أحمد بن حنبل مسند الإمام أحمد بن حنبل المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الثانية 1420هـ، 1999م.

– ابن الجزري. شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833 هـ) النشر في القراءات العشر، المحقق: علي محمد الضباع. المطبعة التجارية الكبرى.

– ابن الجزري. شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833 هـ) منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ -1999م،

– ابن الجزري. شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: 833 هـ) تحبير التيسير في القراءات العشر، المحقق: د. أحمد محمد مفلح القضاة، دار الفرقان، عمان، الأردن – الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م

– ابن عادل. أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الحنبلي الدمشقي النعماني (ت: 775هـ) اللباب في علوم الكتاب. المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان. ط1، 1419 هـ -1998م.

– ابن الجوزي. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: 597هـ) . زاد المسير في علم التفسير. المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1 - 1422 هـ.

ابن جماعة بدر الدين بن جماعة (ت: 733 هـ)كشف المعانى فى المتشابه من المثانى، دار الوفاء -المنصورة، الطبعة الأولى: 1410 هـ / 1990 م، تحقيق : الدكتور عبد الجواد خلف

– ابن العربي القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي (ت : 543هـ) أحكام القرآن: دار المعرفة، 1972، بيروت.

– ابن حبان محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان الناشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت الطبعة الثانية ، 1993 قيق شعيب الأرنؤوط، 1404 .

– ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)التحرير والتنوير المعروف بتفسير مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان،ط1، 142هـ/2000.

– ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي [700 -774 هـ] تفسير القرآن العظيم: المحقق: سامي بن محمد سلامة: دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999 م.

– ابن منضور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري لسان العرب الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة الأولى عدد الأجزاء : 15

– ابن هشام جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، دار الفكر - بيروت، الطبعة السادسة ، 1985، تحقيق: د.مازن المبارك ومحمد علي حمدالله.

– إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر المعجم الوسيط: . محمد النجار

دار النشر : دار الدعوة تحقيق : مجمع اللغة العربية.

– أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت: 275هـ) سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر : دار الفكر.

– ابن زنجلة. عبد الرحمن بن محمد أبو زرعة (ت: 403هـ) حجة القراءات: محقق الكتاب ومعلق حواشيه: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط2/ 1402هـ.

– أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت: 373هـ) بحر العلوم. الشاملة الإلكترونية.

– البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله الصحيح المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ط1/ 1422هـ.

– البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود (المتوفى : 510هـ) شرد السنة. المكتب الإسلامي بيروت 1403-1983م ط:2 قيق شعيب الأرنؤوط- زهير الشاويش.

– البقاعي برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: دار الكتب العلمية، بيروت: 1415هـ، قيق: عبد الرزاق غالب المهدي.

– نسي (أحمد فتحي) السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية الأمثلة متعلقة بتطبيق منهج التدرج في التشريع الإسلامي، مطابع دار الشروق (بيروت والقاهرة)، 1983م.

– البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي: تفسير البيضاوى: دار الفكر، بيروت.

– البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسن: الاعتقاد والهداية الى سبيل الرشاد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتاب، بيروت، الطبعة الثانية 1985 .

– الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي 279 هـ: سنن الترمذي المحقق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت سنة: 1998م.

– الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد الفرابي الصحاح في اللغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي،1956، القاهرة.

– حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني أو الحاج خليفة (ت: 1067هـ) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ودار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية) تاريخ النشر: 1941م.

– الحاكم، أبي عبدالله الحاكم المستدرك على الصحيحين [ت 405 هـ] ط1 ، 1427هـ دار الكتب العلمية. بيروت لبنان.

– الحصين عبد الله بن عمير، اختيارات ابن عادل النحوية في كتابه اللباب في علوم الكتاب من أول الفاتحة إلى آخر النساء، الرسائل الجامعية، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، السعودية 1430هـ.

- الخازن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل) دار الكتب العلمية . بيروت سنة الطبع : 1415 هـ تحقيق : تصحيح محمد على شاهين.

- الخطيب الإسكافي، ابي عبد الله محمد بن عبد الله الأصفهاني [ت: 420] درة التنزيل وغرة التأويل، دراسة وتحقيق وتعليق: د/ محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، وزارة التعليم العالي، معهد البحوث العلمية مكة المكرمة، ط1، 1422 هـ - 2001 م.

– الدباغ مصطفى وجوه الإعجاز القرآني، الزرقاء مكتبة المنار، 1982، ط1.

– الدهلوي أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبدالرحيم، حجة الله البالغة : راجعه: الشيخ محمد شريف سكر الناشر : دار إحياء العلوم - بيروت لبنان الطبعة : الثانية 1413 هـ - 1992 م

– الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذَهَبي، سير أعلام النبلاء، مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط: مؤسسة الرسالة.

– الذهبي، معرفة القراء الكبار، دار الكتب العلمية، ط1/1417هـ.

- الرازي، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب: دار إحياء التراث العربى . بيروت.

- الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد بن المفضل المعروف أبو القاسم، المفردات في غريب القرآن، تحقيق:صفوان عدنان داودى. دار العلم الدار الشامية مكان الطبع: دمشق وبيروت: 1412هـ.

- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ البرهان في علوم القرآن) المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة: الأولى، 1376هـ دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه.

- الزركلي خير الدين بن محمد، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ، بيروت لبنان، دار العلم للملايين، ط9، 1990م.

- الزمخشري العلامة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى 538 هـ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل القرن السادس، دار الكتاب العربي بيروت: 1407هـ

- الزمخشري العلامة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى 538 هـ أسلس البلاغة، دار الكتاب 1972، القاهرة ط2.

- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر ت : (911هـ) الدر المنثور في التفسير بالماثور:تحقيق : مركز هجر للبحوث الناشر : دار هجر مصر سنة النشر : [1424هـ-2003م].

- الشافعي، محمد إبراهيم، أستاذ التفسير وعلوم القرآن، جامعة الأزهر، جامعة اليرموك. المسئولية والجزاء في بيان القرآن الكريم، ط1، 1982، مطبعة السنة المحمدية، مصر.

- الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت: 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان: 1415 هـ.

- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل : دار المعرفة - بيروت، 1404هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

- الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: 1250هـ) فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط1 - 1414 هـ.

- الصغاني الحسن بن محمد بن الحسن، العباب الزاخر واللباب الفاخر [ت 650 هـ] دار الرشيد، 1980 بغداد.

- الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي: المكتب الإسلامي، بيروت الطبعة الثانية ، 1403هـ.

- الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي: مكتبة العلوم والحكم، الموصل الطبعة الثانية، 1404هـ.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت:310)، تفسير الطبري جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، المحقق: مكتب التحقيق ط1، بدار هجر.

- الطنطاوى محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهظة مصر 1997 القاهرة.

- عبد الباقي محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط2، دار الحديث، مصر 1987م.

- عبد الجبار بن احمد القاضي الشهير المعتزلي، متشابه القرآن، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة1996، القاهرة، ط3.

- عبد الجليل شلبي، رد مفتريات على الإسلام، ط1 دار القلم الكويت.

- عبد الحي حسن، الإمام أبو حفص عمر بن علي بن عادل الحنبلي ومنهجه في التفسير. ط1، 1424هـ، الرسائل الجامعية، جامعة نابلس، فلسطين.

- عبد العزيز بن عبد السلام الإمام عز الدين عبد السلمي الدمشقي الشافعي [ت:660] هـ تفسير العز بن عبد السلام تفسير القرآن [اختصار النكت للماوردي]: تحقيق : الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم- بيروت ط1: 1416هـ.

- الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي ، أبو جعفر [ت: 708هـ] ملاك التأويل القاطع بذوي الإ□اد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، تحقيق: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

- فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدري السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيلن دار عمار للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط3، 1423 هـ- 2003 م.

- الفيروزآبادي محمد بن يعقوب مجد الدين أبو طاهر [ت: 817هـ]. القاموس المحيط

- الفيروزآبادي محمد بن يعقوب مجد الدين أبو طاهر [ت: 817هـ]. بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز. د.ط.

- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت: 671هـ) □لمع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي عن مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1967م تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب□صرية، القاهرة ط2، 1384هـ - 1964.

- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري النكت والعيون" تفسير الماوردي"، □قيق: السيد بن عبد □قصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة: تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة وقد صدرت في:13عدداً، ومجموع المجلدات للأعداد: أربعون مجلدا.

- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم □لمع الصحيح ، دار إحياء التراث العربي تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ودار □يل بيروت، ودار الأفاق الجديدة . بيروت.

- النسائي أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن المجتبى من السنن، □قيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب □طبوعات الإسلاميه، حلب، ط2، 1406هـ.

- الواحدي أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت:1388هـ)، أسباب النزول، توزيع دار الباز للنشر والتوزيع، مكة□كرمة، مؤسسة الحلبي، القاهرة.

- ياقوت □موي، معجم البلدان، □قيق: عبد العزيز □ندي، د. ط، دار الكتب العلمية، لبنان.

تعليم المعلّم العبادات للطلابه صوره وأحكامها

الدكتور عطية مختار عطية حسين

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة وأصول الدين-جامعة نجران-السعودية

مقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمّد وآله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم **الدين، أما بعد :**

فإن الإسلام حثّ على تعليم الناشئة العبادات والمأمورات الشرعية بما يناسبهم ويلائمهم، ومن أعظم العبادات الصلاة، فهي الركن الثاني في الدين ومن أعظم شعائره، وقد أمر النبي ،صلى الله عليه وسلم، القائمين **على أمر الناشئة والأطفال بأن يأمروهم بالصلاة** وهم أبناء سنّ السابعة، ويضربوهم على تركها وهم أبناء عشر سنين، **قال صلى الله عليه وسلم** : «مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا، وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرٍ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ»[1]، مع أنهم غير مكلّفين بأداء الصلاة وغيرها من العبادات، ولكن هذا من باب لتعوّد على هذه العبادات؛ لما للتعوّد من أثر كبير في سهولة القيام بها بعد ذلك، وأمرُ الناشئة بالصلاة يقتضي تعليمهم الوضوء؛ لأنه مقدمة لها وشرط. وهذا التعليم ،أعني تعليم الوضوء والصلاة، يكون في **الأغلب بالقول** والعمل؛ ليكون أبلغ في التعليم، والتعليم الآن لم يعد قاصراً على البيت أو المسجد أو حلقات التعليم؛ بل سبحت له وزارة متخصصة في كثير من البلاد إن لم يكن كلّها، بها مؤسسات تعليمية من روضات ومدارس مختلفة المراحل وجامعات ومعاهد، يسلكها من أراد أن يتعلم أو يعلم أولاده، بل أصبح التعليم إلزاميا في المراحل التعليمية الأولى في كثير من البلاد إن لم يكن جميعها.

وفي هذا المؤسسات التعليمية في البلاد الإسلامية وفي غيرها يقوم المعلمون المسلمون بتعليم المتعلمين المسلمين في المراحل التعليمية الأولى، العبادات من وضوء وصلاة وفي بعض الأحيان يقومون بمحاكاة أفعال الحج من طواف حول الكعبة وسعي بين الصفا والمروة ووقوف بعرفة ورمي الجمار وهم في بلدانهم وفي روضاتهم وفي مدارسهم لم يغادروها، وهذا قيامًا من هؤلاء المعلمين بما ينبغي عليهم تجاه طلابهم فضلا عمّا يكون في ذلك من أجر عظيم، إن أخلصوا النية وكانت وسيلة التعليم مشروعة.

---

1. **أخرجه أبو داود** 495 من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ،رضي الله عنهما. وإسناده حسن. قاله النووي في رياض الصالحين، ص 126 ط مؤسسة الرسالة، وفي المجموع **شرح المهذب** 10/3.

ويتعلّق بتعليم الناشئة وغيرهم العبادات أحكام فقهية، وعلى المعلّم أن يعرفها حتى يكون على بيّنة منها، وهذا موضوع له أهمية، ولم أجد أحدًا ،على حدّ علمي القاصر، عالج هذا الموضوع أو جمع هذه الأحكام أو معظمها في بحث واحد، فرأيت أن أقوم بذلك مستعينا بالله وطالبا منه سبحانه التوفيق؛ حتى تكون في متناول من له تعلقٍ بها من المعلمين وغيرهم؛ وذلك حتى يكونوا في تعليمهم العبادات لطلابهم على هدىً وبصيرة.

وقد جاء بناء البحث هذا على النحو التالي :

التمهيد : حكم تعليم العبادات.

المبحث الأول : الأحكام الفقهية المتعلقة بتعليم الوضوء والصلاة، وفيه المطالب التالية :

□طلب الأول : □مع ب□ أداء العبادة والتعليم وحكم ذلك.

المطلب الثاني : القيام بالعبادة من أجل التعليم فقط دون نية الأداء وحكم ذلك.

المطلب الثالث : وقوف المعلم **على مكان أعلى من طلابه لأجل تعليمهم العبادة، وحكم ذلك.**

المطلب الرابع : جهر المعلم بالذكر المشروع في العبادات من أجل التعليم وحكم ذلك.

المطلب الخامس : إمامة الصبي المميّز وحكم ذلك.

المبحث الثاني : الأحكام الفقهية المتعلقة بتعليم المعلّم مناسك الحج لطلابه، و**فيه□طلبان التاليان :**

المطلب الأول : تعليم المناسك في المشاعر المقدسة وحكم ذلك.

المطلب الثاني : تعليم المناسك باستخدام المجسّمات للكعبة وللصفا والمروة وغيرها وحكم ذلك.

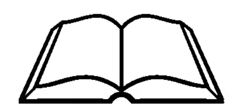
ثم الخاتمة والتوصيات.

وبعد ذلك□راجع و□صادر.

أما عن المنهج الذي يتبعه الباحث في بحثه فهو المنهج الاستقرائي الاستنباطي القائم على جمع المادة العلمية المتعلقة بالبحث، قدر الوسع والطاقة، والقيام باستقرائها والاستنباط منها مع الترجيح ،إن أمكن، عند اختلاف **□ذاهب والأقوال.**

وهذا جهد المقلّ فإن أصاب الباحث فهذا فضل من الله ونعمِه، ونعمُه لا تعدّ ولا تحصى، وإلا فحسب الباحث أنّه قد اجتهد قدر طاقته، فالله يعفو ويغفر.

والله أسأل السداد والتوفيق وأن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.



التمهيد : حكم تعليم العبادات.

عندما أسلم الناس أعلمهم النبي ،صلى الله عليه وسلم، بأركان الإسلام وشعائره وآدابه وأخلاقه، و علّمهم إياها عن طريق القول أو العمل أو هما معًا. والملاحظ أنّه ،صلى الله عليه وسلم، اعتنى بتعليم أصحابه ،رضي الله عنهم أجمعين، الوضوء والصلاة والمناسك، بالقول والفعل معا؛ وذلك لتكرّرها في اليوم الواحد كما في الوضوء والصلاة، أو كثرة الأعمال فيها وطول الوقت الذي تؤدي فيه، كما في المناسك، فضلا عنّ أنّه ،صلى الله عليه وسلم، حجّ مرة واحدة في آخر حياته، فأراد أن يعلم أمته المناسك، وكان ،صلى الله عليه وسلم، حريصًا على ذلك أشد الحرص، فقال ،صلى الله عليه وسلم، مخاطبًا أمته ومعلّما لها : «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ؛ فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ»[1]. كما كان النبي ،صلى الله عليه وسلم، يعلّم الوضوء الذي هو مقدمة للصلاة التي تتكرّر يوميا، فهو يتكرر بتكررها في الغالب، بل إن النبي ،صلى الله عليه وسلّم، كان يجعل بعض أصحابه يتوضأ أمامه ويصحّح له إن احتاج الأمر إلى تصحيح، من ذلك حديث أبي جُبَيْر الكندي ،رضي الله عنه، أنّه قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ،صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوَضُوءٍ، وَقَالَ : «تَوَضَّأْ يَا أَبَا جُبَيْرٍ»، فَبَدَأَ بِفِيهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «لَا تَبْدَأْ بِفِيكَ، فَإِنَّ الْكَافِرَ يَبْدَأُ بِفِيهِ»، ثُمَّ دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِوَضُوءٍ، فَغَسَلَ يَدَيْهِ حَتَّى أَنْقَاهُمَا، ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُمْنَى إِلَى الْمِرْفَقِ ثَلَاثًا، ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُسْرَى إِلَى الْمِرْفَقِ ثَلَاثًا، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ[2].

كما أنَّ كثيرًا من الصحابة ،رضي الله عليهم أجمعين، توضأ أمام أتباعه أو أمام مَن سأل عن وضوء النبي ،صلى الله عليه وسلم، ثمّ قال : "هَكَذَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ"[3]. بل إن بعض الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين، كان يبادر إلى تعليم التابعين، فيقول : "أَلَا أُرِيكُمْ وُضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟"، ثمّ يشرع في الوضوء الذي رأى رسول الله ،صلى الله عليه وسلم، يفعله[4]. كما أن بعض الصحابة الكرام، رضوان الله عليهم أجمعين، كان يدعو بماء ليعلّم أصحابه الوضوء وهو متوضيء وقد صلّى بهذا الوضوء، كما فعل ذلك علي بن أبي طالب ،رضي الله عنه، قال عَبْدُ خير : أتانا عليّ ،رضي الله عنه، وقدصلّى، فدعا بطَهور، فقلنا : ما يَصنَعُ بالطَّهورِ وقدصلّى؟ ما يُريدُ إلا ليُعلّمَنا، فأُتِيَ بإناءٍ فيه ماءٌ وطَسْتٍ...الحديث. وفي آخره : "مَن

---

1. أخرجه مسلم 1927 من حديث جابر بن عبد الله ،رضي الله عنهما. وأخرجه أبو عوانة في مستخرجه 390/2 رقم 3543 بلفظ «لِتَأْخُذْ أُمَّتِي مَنْسَكَهَا، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ بَعْدَ هَذَا».

2. أخرجه ابن حبّان في صحيحه 1089، والطحاوي في شرح معاني الآثار 36/1، والبيهقي في السنن الكبرى 46/1-47. وصحّحه الألباني في السلسلة الصحيحة 2820. وينظر : نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، لبدر الدين العيني 323/1.

3. من هؤلاء الصحابة الكرام ،رضي الله عنهم أجمعين، عثمان بن عفان ،رضي الله عنه، أخرجه البخاري 159و 164، ومسلم 226،229. ومنهم كذلك عبد الله بن زيد بن عاصم الأنصاري ،رضي الله عنه، أخرجه البخاري 185و192، ومسلم 18،235. ومنهم أيضا عبد الله بن العباس ،رضي الله عنهما، أخرجه البخاري 137. ومنهم أيضا أبو هريرة ،رضي الله عنه، أخرجه مسلم 246. وقال الترمذي في السنن 102/1 بتحقيق د.بشار عوّاد معروف : "وفي الباب عن عثمان، وعبد الله بن زيد، وابن عباس، وعبد الله بن عمرو، وَالرُّبَيِّع، وعبد الله بن أُنَيْسٍ، وعائشة".

4. منهم عثمان بن عفان ،رضي الله عنه، أخرجه مسلم 9،235. وعبد الله بن العباس ،رضي الله عنهما، أخرجه مسلم 337.

سَرَّه أن يَعلَمَ وضوءَ رسولِ الله ،صلّى الله عليه وسلم، **فهو هذا**"[1] . وهذا يدل على أن النبي ،صلّى الله عليه وسلم، كان يعلّم أصحابه الوضوء بالفعل : إما بالنصّ على هذا بلفظ التعليم أو ما في معناه، أو أن يتوّضأ أمامهم ليتعلموا الوضوء.

كما حثّ النبي ،صلّى الله عليه وسلّم، أصحابه ،رضي الله عليهم أجمعين، على أن يتعلموا منه الصلاة وأفعالها وأركانها وواجباتها وسننها ومكملاتها، فقال ،صلى الله عليه وسلّم : «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[2]. **وقيلما بواجب** التعليم كان من الصحابة الكرام ،رضي الله عنهم أجمعين، من يقول للناس : "**أَلا أُصَلِّي لَكُمْ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟**"، من هؤلاء عبد الله بن مسعود ،رضي الله عنه[3]، وأنس بن مالك ،رضي الله عنه[4]، **وأبو مسعود البدري عقبة بن عمرو** الأنصاري ،رضي الله عنه[5]، وأبو مالك الأشعري ،رضي الله عنه[6].

وهذا عن التعليم بوجه عام، أمّا حكم تعليم الطالبين فهو فرض كفاية، فإن لم يصلح للتعليم إلا واحد تعيّن عليه ذلك، فإن لم يتم القيام بالفرض إلا بجماعة من المعلّمين كلهم، تعيّن عليهم ذلك[7].

أما تعليم الصبيان فقد جاء الأمر بتعليمهم الصلاة في قول الرسول ،صلى الله عليه وسلم : «**مُرُوا أَوْلَادَكُمْ** بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا، وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرٍ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي **الْمَضَاجِعِ**»[8]. والحديث يتناول **الذكور والإناث بلا خلاف**[9]، والأمر بالصلاة يلزم عنه تعليمُهم الصلاة، كما أن التعليم ليس قاصرا على الصلاة فحسب بل ينبغي أيضًا تعليم الصبيان ذكورا وإناثا ما يجب عليهم بعد البلوغ ما تصحّ بهم عقيدتهم وعباداتهم، وإعلامهم أنهم بالبلوغ يدخلون في التكليف، وتعليمهم حرمة المحرمات، كما يجب منعهم من فعل المحرمات؛ ليألفوا الخير ويتركوا الشر ولينشأوا على الكمال وكريم الخصال[10]، والمعلّم والمعلمة من الأولياء الذين ينبغي عليهم

---

1. **أخرجه أبو داود 111و112و113**، والترمذي **49، والنسائي 68/1**. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود : إسناده صحيح أ.هـ واللفظ لأبي داود وبنحوه عند النسائي.
2. **أخرجه البخاري 631** من حديث مالك بن الحويرث ،رضي الله عنه.
3. أخرجه أحمد **388/1رقم 36و81، وأبو داود 748**، والترمذي **257**. وقال الترمذي : حديث حسن.
4. أخرجه أحمد **197/3رقم 13037**، وقال محقق المسند : إسناده صحيح.
5. أخرجه أحمد **119/4 رقم 17076، وأبو داود 863، والنسائي 187/2،186**. واللفظ لأحمد والنسائي في **إحدي روايتيه. وقل** محقق المسند **308/28** : إسناده حسن.
6. أخرجه أحمد **341/5رقم 22896**. وقال محقق المسند : إسناده ضعيف.
7. ينظر : المجموع شرح المهذب **27/1**، و روضة الطالبين وعمدة المفتين **225/10**، والأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، **للسيوطي،ص 492. والموسوعة الفقهية الكويتية 7/13**.
8. **أخرجه أبو داود 495** من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ،رضي الله عنهما. وإسناده حسن. قاله النووي في رياض الصالحين، ص 126 ط مؤسسة الرسالة، وفي المجموع شرح المهذب **10/3 وقد تقدم**.
9. **ينظر : حاشية الطحطاوي 173/1**، وشرح مختصر خليل **للخوشي 221/1**، والشرح الصغير **263/1**، والمجموع **11/3، والنجم الوهاج** في شرح المنهاج **36/2**، والمغني **441/1**، والروض المربع شرح زاد المستقنع وحاشية ابن قاسم عليه **417/1-418**.
10. **ينظر: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وحاشية ابن عابدين عليه 352/1، وحاشية الطحطاوي 173/1**، والفروق للقرافي **180/4** والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني **29/1-32**، والشرح الصغير وحاشية الصاوي عليه **263/1-265**، وبحر المذهب للروياني **252/2**، والتهذيب في فقه الإمام الشافعي للبغوي **31/2**، والمجموع شرح المهذب **26/1، 10/3-11، وشرح صحيح مسلم للنووي**

القيام بهذا تجاه من يعلمونهم من الصبيان والصبيات. وذلك لأن المعلمين والمعلمات مأذون لهم في ذلك من قبل ولي الأمر أو من ينوب عنه أو ولي الصبي أو الصبية؛ فيتعين عليهم ذلك[1]. قال ابن تيمية : "يجب على كل مطاع أن يأمر من يطيعه بالصلاة حتى الصغار الذين لم يبلغوا"[2].

وأمر الصبي والصبية بالصلاة واجب على الولي عند جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة ومقابل المشهور عند المالكية وهو قول ابن بطال (449هـ) منهم، وهو قول مَكحُولٍ الشاميِّ (112هـ) والأَوزاعي عبد الرحمن بن عمرو (157هـ) وإسحاق بن راهَويه (238هـ) واختيار ابن المنذر (319هـ)[3]، ويلزم من أمرهم بالصلاة تعليمهم إياها[4]، وذلك لأن أمرهم بالصلاة من التأديب الذي يجب على الولي، وقد جاء الحديث السابق بأمر الصبيان والصبيات بالصلاة وهم أبناء سبع سنين وضربهم عليها إذا لم يصلوا وهم أبناء عشر، قال النووي : "ليس أمرا منه صلى الله عليه وسلم للصبي وإنما هو أمر للولي فأوجب على الولي أن يأمر الصبي .... وهذا الأمر والضرب واجب على الولي سواء كان أبا أو جدا أو وصيا أو قيما من جهة القاضي"[5]. وقال أيضا : "إن على الأب تأديب ولده وتعليمه ما يحتاج إليه من وظائف الدين، وهذا التعليم واجب على الأب وسائر الأولياء قبل بلوغ الصبي والصبية"[6].

وذهب المالكية إلى أن أمر الشارع للولي أمر ندب على المشهور أو الصحيح أو المعتمد عندهم وليس أمر إيجاب، فلو ترك الولي أمر الصبي بالصلاة فلا إثم عليه؛ لأنه إنما ترك مندوبا، والتارك له لا إثم عليه[7]. وذلك لأن الصبي غير مكلف بالواجبات والمحرمات، وإنما يكلف بالمندوبات والمكروهات[8]. وجاء النص على الأمر بالصلاة

44-43/8، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي 127/1، والمحلى لابن حزم 5/ 320، وتحفة المودود بأحكام المولود لابن قيم الجوزية 243/1، والمدخل لابن الحاج 295/4-296، والموسوعة الفقهية 22/10-23، 11/13، 168/45-170.

1. ينظر : المبسوط 48/33-49، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق 118/5، ومجمع الضمانات 54/1، ورد المحتار مع الدر المختار شرح تنوير الأبصار 78/4-79، 566/6-667، والمذهب للروياني 252/2، والمجموع شرح المهذب 10/3-11، وكفاية النبيه في شرح التنبيه لابن الرفعة 303/2، ومغني المحتاج 193/4، وغاية البيان شرح زبد ابن رسلان 72/1، ونهاية المحتاج وحاشية الشبراملسي عليه 390/1 - 392، والفروع لابن مفلح 413/1، والروض المربع مع حاشية ابن قاسم 417/1-418، والموسوعة الفقهية 22/10،21، 23، 11/13، 168/45-170.

2. مجموع الفتاوى 50/22.

3. مصنف ابن أبي شيبة 347/1-348، والإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر 217/2.

4. ينظر : بدائع الصنائع 144/1، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق 104/1، وحاشية ابن عابدين مع الدر المختار 352/1، وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح 173/1، والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 31/1، والتهذيب للبغوي 31/2، والمجموع شرح المهذب 10/3-11، ونهاية المحتاج 390/1، والمغني لابن قدامة 440/1-441، والشرح الكبير 380/1، والفروع 411/1-413، ومطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى 278/1.

5. المجموع شرح المهذب 11/3. وينظر : بدائع الصنائع 144/1، والمغني لابن قدامة 440/1-441، والشرح الكبير 380/1.

6. شرح صحيح مسلم 43/8-44.

7. ينظر : التنبيه على مبادئ التوجيه 501/1، ومواهب الجليل شرح مختصر خليل للحطاب 414/1، وشرح مختصر خليل للخرشي 221/1، والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 31/1-32، 310، والشرح الصغير وحاشية الصاوي عليه 263/1-264.

8. ينظر : الشرح الصغير وحاشية الصاوي عليه 261/1، 264.

لتكررها في اليوم والليلة وهي أعظم أركان الإسلام بعد الشهادتين، فاحتاج إلى التمرين والتعود عليها، قال النفراوي (1126هـ) : "وإنما أمر بالصلاة؛ لكونها أعظم أركان الإسلام بعد الشهادتين ولا مشقة عليها في فعلها، فأمر بها **ليعتادها؛** لأنه لو لم يألفها قبل بلوغه لربما كرهتها نفسه **بعد بلوغه؛** لكثرة شروطها وتكررها في اليوم والليلة"[1].

والراجح ،والله أعلم، أنَّه يجب على الولي أن يأمر الصبي بالصلاة وهو ابن سبع سنين، ويعلمه كيفيتها قدر ما يستطيع الصبي، لأن هذا من تأديب الصبي وهذا التأديب واجب عليه، وإن كان الصبي غير مكلَّف فإن وليه **مكلَّف**، كما أن الصبي مستعدٌّ للتكليف[2].

وعند الشافعية أن الولي يأمر الصبي بحضور المساجد وجماعات الصلاة ليعتادها[3]. وهذا لا تأباه المذاهب **الأخرى، وزاد ابن الرفعة** (710هـ) من الشافعية بأن الولي يُؤمر بأن يعلّم الصبي ما يجزئه في صلاته من القراءة. ونقل عن القاضي حسين (462هـ) قوله : هل يجب على الأبّ **أن** يُعلم ولده الصغير الفاتحة **أو لا؟ وجهان، ظاهر النصِّ الوجوب**[4].

ب على الولي أن يُعلم الصبي والصبية الطهارة؛ لأنها من شروط صحة الصلاة ولتوقف فعل الصلاة **عليها، وذلك عند فقهاء المذاهب الأربعة**[5]. وعند الحنابلة أنه يشترط لصحة صلاة الصبي المميز ما يشترط لصحة البالغ إلا في ستر العورة؛ لاختلافها بحسب البلوغ وعدمه[6]. والمذاهب الأخرى لا تأبى ذلك[7]. **وعند الشافعية أنه** على الولي أن يأمر الصبي المميز والصبية المميزة بالسواك، **لكن لا يضربه عليه** ونحوه من السنن إذا لم يفعلها[8].

وهل يؤمر الصبي المميّز بالصيام كما يؤمر بالصلاة ؟

ذهب الحنفية[9] والمالكية في رواية شاذة عندهم[10] **و الشافعية**[1] **والحنابلة**[2] وعروة بن الزبير (93هـ)[3] ومحمد بن سيرين (110هـ) والحسن البصري (110هـ) وعطاء بن أبي رَباحٍ (114هـ) وقتادة بن دعامة السدوسي

---

1. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 32/1، 310. وينظر : التنبيه على مبادئ التوجيه 501/1.
2. ينظر : تحفة المودود بأحكام المولود، 243،
3. بحر المذهب 252/2، والمجموع شرح المهذب 188/4، **وكفاية النبيه** في شرح التنبيه 303/2، ومغني المحتاج 230/1.
4. كفاية النبيه في شرح التنبيه 303/2. وينظر كلام القاضي حسين (462هـ) في تعليقته على مختصر المزني 1021/2-1022.
5. **ينظر : الدر المختار وحاشية ابن عابدين عليه** 352/1، والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 32/1، وبحر المذهب 252/2، والمجموع شرح المهذب 11/3، **وغاية البيان شرح زبد ابن رسلان** 72/1، والمغني لابن قدامة 440/1، والشرح الكبير 380/1، **وشرح منتهى الإرادات** 127/1، والروض المربع وحاشية ابن قاسم عليه 417/1-418.
6. ينظر : المغني 441/1، والمبدع شرح المقنع 253/1، وكشاف القناع 225/1، وحاشية اللبدي على نيل المآرب 56/1.
7. ينظر : رد المحتار على الدر المختار : حاشية ابن عابدين 352/1، والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 310/1، ونهاية المحتاج وحاشية الشبراملسي (1087هـ) عليه 392/1.
8. ينظر : المجموع شرح المهذب 11/3، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب 121/1، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج وحاشية الرشيدي (1096هـ) عليه 392/1.
9. **الدر المختار شرح تنوير الأبصار وحاشية ابن عابدين عليه** 352/1، 409/2، **والنهر الفائق شرح كنز الدقائق** 34/2، وحاشية الشلبي **على تبيين الحقائق** 339/1، ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر 253/1، **وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح** 173/1.
10. التنبيه على مبادئ التوجيه 502/1، وروضة المستبين في شرح كتاب التلقين 512/2، وشرح زروق على متن الرسالة 987/2.

(118هـ) والزهري (124هـ)[4] من السلف، وعبد الملك ابن الماجَشُون (212هـ) من المالكية[5]، وابن المنذر (319هـ)[6]، إلى أنه يؤمر بالصيام قياسًا على الصلاة؛ فيجب أمر الصبي به إن أطاقه، وهذه الإطاقة تعرف بالقرائن فإن لم يطق لم يؤمر به.

وذهب المالكية في المشهور عندهم إلى أنه لا يُؤمر بالصيام بل لا يجوز أمره به، وإن صام الصبيُ المميز فمكروهٌ مع الصحة[7]؛ وذلك لمشقة الصيام على الصبي، والولي لا يجوز له إلزام الصبي بما عليه في فعله مشقة؛ ولذا لم يأمر الشارعُ الوليَّ به. أما الصلاة فأمر الصبي بها لكونها أعظم أركان الإسلام بعد الشهادتين ولا مشقة عليه في فعله؛ فأمر بها ليعتادها؛ لأنه إن لم يألفها قبل بلوغه لربما كرهتها نفسه بعد بلوغه لكثرة شروطها وأحكامها وتكررها في اليوم والليلة، أمّا الصيام فإنه قليل الأحكام كما أنه ليس بمتكرر وإنما يأتي مرّة في العام، فلا يُؤمر به[8].

وذهبَ أشهَبُ بن عبد العزيز القيسي (204هـ) من أصحاب الإمام مالك إلى استحباب أمر الصبي بالصيام إذا أطاقه[9].

والراجح أن الصبي يؤمر بالصيام إن أطاقه حتى يتعوده مع اتباع التدرج معه في ذلك فقد يُقبل منه صيام بعض يوم وهكذا حتى يعتاد أن يصوم اليوم كاملا؛ وذلك لأنه يخشى إن لم يُؤمر وهو صبي، ألا يقدر على الصيام وهو بالغ، وخاصة أن صوم رمضان يأتي في العام مرة واحدة ويكون شهرا كاملا؛ فيحتاج إلى التمرين عليه قبل البلوغ.

---

1. المهذب وشرحه المجموع 253/6، والنجم الوهاج في شرح المهناج 185/3، وتحفة المحتاج 429/3، ومغني المحتاج 169/2، ونهاية المحتاج وحاشية الشبراملسي عليه 391/1.
2. المغني 161/3، والكافي 343/1، والفروع مع تصحيح الفروع429/4، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 281/3، وكشاف القناع عن متن الإقناع 308/2.
3. مصنف عبد الرزاق 153/4، ومصنف ابن أبي شيبة 305/1، وشرح زروق على متن الرسالة 455/1.
4. مصنف عبد الرزاق 153/4، والإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر 137/3، وشرح صحيح البخاري لابن بطال 107/4، والمغني لابن قدامة 161/3، والشرح الكبير 14/3، والمبدع 414/2، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن 413/13.
5. الإشراف على مذاهب العلماء 137/3، والنوادر والزيادات 267/1، وشرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة 282/1.
6. الإشراف على مذاهب العلماء 137/3.
7. النوادر والزيادات 267/1، والتنبيه على مبادئ التوجيه 502/1، وروضة المستبين في شرح كتاب التلقين 512/2، وشرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة 282/1، وشرح زروق على متن الرسالة28/1، 455، 987/2، والفواكه الدواني 31/1 -32، 310، وحاشية الصاوي على الشرح الصغير 682/1.
8. التنبيه على مبادئ التوجيه 502/1، والمفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم 197/3،ومناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مشكلاتها للرجراجي(بعد 633هـ) 379/1-381، وروضة المستبين 512/2، وشرح ابن ناجي على متن الرسالة 282/1، وشرح زروق على متن الرسالة 28/1، والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 32/1-33، 310/1.
9. الذخيرة للقرافي 533/2، وشرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة 282/1، وشرح زروق على متن الرسالة 282/1. وقال ابن بطال في شرح صحيح البخاري 107/4 : أجمع العلماء أنه لا تلزم العبادات والفرائض إلا عند البلوغ، إلا أن كثيراً من العلماء استحبُّوا أن يُدرب الصبيان على الصيام والعبادات؛ رجاء بركتها لهم، وليعتادوها، وتسهل عليهم إذا لزمتهم.

والقول بأن في صيام الصبي مشقة، يرد عليه بأنها مشقة متحمّلة ويراعى فيها طاقة الصبي، ويؤخذ بالتدرج في ذلك حتى يعتاد الصبي الصوم، كما أن العلة من أمره بالصلاة هي العلة من أمره بالصوم، وهي أن ينشأ معتادا للعبادة، فلا يتكرّهها عندما يبلغ، وهذا موجود في الصيام فإن العادة ملاحظة بأن من لم يعتد الصوم قبل البلوغ شقّ عليه الصيام عند بلوغه. وقد كان من هدي الصحابيات ،رضي الله عنهن جميعات، أيام النبي ،صلى الله عليه وسلّم أن يأمرن أولادهن بالصوم ويعملن على إتمامهم الصوم لمن أطاق منهم، فعَنْ الرُّبَيِّعِ بِنْتِ مُعَوِّذِ بْنِ عَفْرَاءَ قَالَتْ :أَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، غَدَاةَ عَاشُوراءَ إِلَى قُرَى الْأَنْصَارِ الَّتِي حَوْلَ الْمَدِينَةِ : «مَنْ كَانَ أَصْبَحَ صَائِمًا فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ وَمَنْ كَانَ أَصْبَحَ مُفْطِرًا فَلْيُتِمَّ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ». فَكُنَّا بَعْدَ ذَلِكَ نَصُومُهُ وَنُصَوِّمُ صِبْيَانَنَا الصِّغَارَ مِنْهُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَنَذْهَبُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَنَجْعَلُ لَهُمُ اللُّعْبَةَ مِنَ الْعِهْنِ فَإِذَا بَكَى أَحَدُهُمْ عَلَى الطَّعَامِ أَعْطَيْنَاهَا إِيَّاهُ عِنْدَ الْإِفْطَارِ[1]. وفي رواية عند مسلم : وَنَصْنَعُ لَهُمُ اللُّعْبَةَ مِنَ الْعِهْنِ فَنَذْهَبُ بِهِ مَعَنَا فَإِذَا سَأَلُونَا الطَّعَامَ أَعْطَيْنَاهُمُ اللُّعْبَةَ تُلْهِيهِمْ حَتَّى يُتِمُّوا صَوْمَهُمْ[2]. قال أحمد بن إسماعيل الكوراني (893هـ) عن فعل الصحابيات ،رضي الله عنّهن جميعات، مع صبيانهن، قال : "وهذا يقوّي الوجوب"[3].

وإذا ترجح أنه يجب على الولي أمر الصبي المطيق بالصوم، فإنه يلزم عنه أن يعلّمه أحكام الصوم حتى يقع صومه صحيحًا.

وهل لوليه أن يأمره بالحج؟

لم أجد من تعرَّض لذلك، بحسب بحثي في المصادر والمراجع، إلا المالكية، ولكن وقع خلاف في الحكم، فقد قال الأجهوري (1066هـ) : "يُفْهَمُ من حديث : أَلِهَذَا حَجٌّ؟ قَالَ : «نَعَمْ وَلَكِ أَجْرٌ»[4]، أَنَّهُ يُنْدَبُ حَجُّ الصَّغِيرِ". ثم قال الأُجهوري : "وَتَلْتَفِتُ النَّفْسُ لِلْفَرْقِ"[5]. قال النفراوي (1126هـ) مبيّنًا الفرق : "لعل الفرق ما هوَّ من مشقة الصيام دون الحج؛ لأن الحج ،وإن عظمت مشقته، إنما هي لغير الصبي، وأما هو(أي الصيام) فيحمله الولي فيما لا يطيق"[6]. ثم تعقّب النفراويُّ قولَ الأُجهُوري، فقال : "والأحسن أن يقال: لا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلم : "إن له حجًّا و إن أحجَّه أجرًا"، أنَّه يُؤمر بفعله ابتداء كالصلاة؛ لأنهم لم ينصُّوا على أنه

1. أخرجه البخاري 1960 ومسلم 1136، 136. وهذا لفظ مسلم.
2. أخرجه مسلم 1136، 137.
3. الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري : الكوراني : أحمد بن إسماعيل بن عثمان (893هـ)، تحقيق : أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1429هـ=2008م، 303/4. وينظر : إكمال المعلم بفوائد مسلم 91/4، والمفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم 197/3، وفتح الباري لابن حجر 200/4-202، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري 11/4.
4. أخرج مسلم 1336 من حديث ابن عباس ،رضي الله عنهما، قال : رَفَعَتْ امْرَأَةٌ صَبِيًّا لَهَا فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلِهَذَا حَجٌّ؟ قَالَ : «نَعَمْ وَلَكِ أَجْرٌ».
5. نقل قول الأجهوري، النفراويُّ (1126هـ) في الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 310/1، وعنه تلميذه العدوي (1189هـ) في حاشيته على كفاية الطالب الرباني 450/1.
6. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 310/1، ونقله تلميذُه العدويُّ (1189هـ) في حاشيته على كفاية الطالب الرباني 450/1.

يندب للولي إحجاج الصغير، وإنما نصُّوا على أنه إذا اتفق أن الولي أخذ الصغير معه إلى الحج، يأمره بالإحرام إن كان مميزا أو ينوي إدخاله في حرمات الحج إن كان لا تمييز عنده؛ لحرمة الحرم، وعدم جواز دخول مكة بلا إحرام لغير المصطفى صلى الله عليه وسلم، ومن استُثني ممّن هو متردّدٌ عليها كما هو مبيّن في محله"[1]. وقال في موضع آخر: "وأما الحج فلا يجوز للولي أمر الولد بالسفر لأجله، ولكن إن وقع ونزل واستصحبه إلى محلّ الإحرام طُلب منه أمرُه بالإحرام إن كان مميّزا أو نوى إدخاله فيه إن كان غير مميّز لحرمة الحرم. هذا ما يؤخذ من كلام أهل المذهب"[2]. فإذا حجّ الصغير فحجّه صحيح ويكون له نفلًا عند جماهير أهل العلم[3].

وقد ذهب الشيخ ابن عثيمين إلى إن الإحرام بالصغار بالحج أو العمرة في وقت لا يشق، فإن الإحرام بهم خير؛ للحديث، وأما إن كان في ذلك مشقة كأوقات الزحام في الحج أو العمرة في رمضان، فالأولى عدم الإحرام؛ لأنه ربما يشغل وليه عن أداء نسكه الذي هو مطالب به على الوجه الأكمل، وقد يترتب على ذلك مشقة شديدة على الصبي وأهل الصبي[4].

وبعد بيان حكم تعليم المعلّم طلابه العبادات، أعرض لبعض صور هذا التعليم مع بيان حكمها.



المبحث الأول

الأحكام الفقهية المتعلقة بتعليم الوضوء والصلاة

وفيه المطالب التالية:

المطلب الأول: الجمع بين أداء العبادة والتعليم وحكم ذلك:

قد يحتاج المعلم أن يعلّم طلابه الوضوء أو الصلاة فيتوضأ أمامهم أو يصلّي وهو يقصد أداء العبادة بالإضافة إلى تعليمهم، فهل يجزئ هذا ويصحّ وضوؤه فيصلّي به، ولو أنه قصد تعليمهم وهو يؤدي صلاة الظهر مثلا، فهل يصحّ هذا؟

قد وردت نصوص في ذلك، منها:

1. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني 310/1.
2. السابق 32/1.
3. حاشية الشلبي على تبيين الحقائق 5/2، وروضة المستبين في شرح كتاب التلقين 554/1، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد 83/2، والمجموع 39/7، والمغني 241/3، وشرح صحيح البخاري لابن بطال 528/4، والاستذكار لابن عبد البر 398/4، والتمهيد له أيضا 103/1-104، وشرح مسلم للنووي 99/9، وفتح الباري لابن حجر 71/4.
4. الشرح الممتع على زاد المستقنع 21/7.

1 -عن أبي أيوب السختياني عن أبي قلابة قال : جَاءَنَا مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ فِي مَسْجِدِنَا هَذَا فَقَالَ : إِنِّي لأُصَلِّي بِكُمْ، وَمَا أُرِيدُ الصَّلاَةَ، أُصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ **صلى الله عليه وسلم، يُصَلِّي** ...الحديث[1]. وفي رواية : كَانَ مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ يُرِينَا كَيْفَ كَانَ صَلاَةُ النَّبِيِّ ،**صلّى الله عليه وسلم،** وَذَاكَ فِي غَيْرِ وَقْتِ صَلاَةٍ، فَقَامَ فَأَمْكَنَ الْقِيَامَ، ثُمَّ رَكَعَ فَأَمْكَنَ الرُّكُوعَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَأَنْصَتَ هُنَيَّةً...الحديث[2].

وجه الدلالة قول مالك بن الحويرث ،رضي الله عنه: إِنِّي لأُصَلِّي بِكُمْ، وَمَا أُرِيدُ الصَّلاَةَ، أُصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ **صلى الله عليه وسلم، يُصَلِّي**. فإن ظاهره يدّل على أنه قصد التعليم فقط، دون نية أداء الصلاة، وقد بوّب البخاري على هذا الحديث : باب من صلّى بالناس وهو لا يريد إلا أن يعلّمهم صلاة النبي **صلى الله عليه وسلم،** وسنّته[3].

وقال الحافظ ابن حجر (852هـ) : "والحديث مطابق للترجمة"[4] أ.هـ. أقول : ظاهر الحديث يدل على أنه **قصد بصلاته التعليم فقط، دون العبادة** إلا ان أغلب شراح الحديث حملوا قول الصحابي،رضي الله عنه، على أنه **قصد القربتين : قربة الصلاة وقربة التعليم، وجاءت قربة التعليم تبعًا لقربة الصلاة، كمن اغتسل ينوي الجنابة** وغسل الجمعة معًا، وهذا ليس من التشريك في العمل بأداء الصلاة. وهذا يُفهم من كلام ابن دقيق **العيد** (702هـ)[5]، وتابعه عليه ابن الملقّن (804هـ)[6]، **كما يفهم أيضا من كلام علاء الدين ابن العطار (724هـ)**[7]. وهو نصّ كلام ابن رجب (795هـ)[8]، وبدر الدين الدماميني (827هـ)[9]، **وابن حجر (852هـ)**[10]**، وبدر الدين** العيني (855هـ)[11]، وأغلب الشراح ممّن جاء بعدهم[12]. وممّا حملهم على ذلك **أن إرادة التعليم بالصلاة فقط لا** تصحّ؛ لأنها عبادة ولا تقع العبادة إلا قربة[13]، قال ابن رجب : "القيام والركوع والسجود لا يجوز إلا في الصلاة

---

1. أخرجه البخاري 677، و824.
2. أخرجه البخاري 802، و818.
3. وذلك الباب رقم 45، في كتاب الأذان. وهو الكتاب العاشر من كتب صحيح البخاري.
4. فتح الباري لابن حجر 163/2. وينظر : عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين العيني (855هـ)، 200/2.
5. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام 248/1.
6. التوضيح لشرح الجامع الصحيح 493/6-494.
7. العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام 482/10.
8. فتح الباري لابن رجب 115/4-116.
9. مصابيح الجامع 312/2-313.
10. فتح الباري لابن حجر 163/2.
11. عمدة القاري 201/5.
12. ينظر : شرح القسطلاني : إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري : القسطلاني (923هـ)، وكشف اللثام شرح عمدة الأحكام : السفاريني الحنبلي (1188هـ)، 383/2-384، وعون المعبود شرح سنن أبي داود : شمس الحق العظيم آبادي (بعد 1310هـ)، 75/3-76، وكوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري : محمد الخضر الشنقيطي (1354هـ)، 450/8.
13. فتح الباري لابن رجب 115/4-116، وفتح الباري لابن حجر 163/2، وعمدة القاري للعيني 201/5، وشرح القسطلاني 42/2.

بشروطها"[1] . وقال بدر الدين الدماميني : "ولا بد أن ينوي معلّم الصلاة التقرب إلى الله بالصلاة، وتأتي نية التعليم **تبعًا**، فتجتمعُ نيتان صالحتان في عمل واحد، كمن اغتسل ينوي الجنابة والجمعة معا"[2].

وحملوا قول مالك الحويرث ،رضي الله عنه : إِنِّي لأُصَلِّي بِكُمْ، وَمَا أُرِيدُ الصَّلاَةَ، أُصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ **صلى الله عليه وسلم، يُصَلِّي**، حملوه على ما يأتي :

أ. **أنه** لا يريد الصلاة إمامًا إلا لغرض تعليمهم صلاة النبي ،صلى الله عليه وسلم، "**والإمام إذا نوى الصلاة بالناس وتعليمهم** الصلاة صحّت صلاته، كما حج النَّبِيّ ،صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ لهم: «خُذُوا عَنِّي **مَنَاسِكَكُمْ**»[3]. وَقَالَ أَيْضاً فِي الصلاة: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[4]"[5]. كما أن جبريل عليه السلام، أمّ النبي ،صلّى الله عليه وسلم، ليعلّمه أوقات الصلوات بالفعل[6] وليس بالقول؛ لأنه أوضح من القول.

ب. أنّه أراد بيان السبب الباعث له على الصلاة في غير وقت صلاة، وأن ذمته غير مشغولة بصلاة، فصلّى بهم نافلة[7]، "**كأنه قال** : ليس الباعث لي على هذا الفعل حضور صلاة معينة من أداء أو إعادة أو غير ذلك، وإنما الباعث لي عليه قصدُ **التعليم**. وكأنّه كان تعيّن **عليه حينئذٍ؛ لأنّه أحد من خُوطب بقوله،صلى الله عليه وسلم** : «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، **ورأى** أن التعليم بالفعل أوضح من القول"[8].

والخلاصة أن الحديث يستدل به على جواز الجمع بين قربة الصلاة وقربة تعليم الصلاة، قال ابن بطال (449هـ) : "**قال المهلب** (435هـ) : يجوز للإنسان من هذا الحديث أن يعلّم غيره الصلاةَ والوضوء عيانًا وعملاً، كما فعل جبريل فى إمامته بالرسول حين أراهُ كيفية الصلاة عيانًا"[9].

وقد أجاز الحنابلة الجمع بين نية أداء العبادة و قصد تعليم العبادة؛ استدلالا بفعل النبي صلى الله عليه وسلم، في الصلاة وفي الحج[10].

---

1. فتح الباري لابن رجب 116/4.
2. مصابيح الجامع 314/2، وينظر : شرح القسطلاني 42/2.
3. أخرجه البيهقي بهذا اللفظ في السنن الكبرى 204/4، وأخرجه مسلم بنحوه وقد تقدم تخريجه.
4. أخرجه البخاري وقد تقدم تخريجه.
5. فتح الباري، لابن رجب 115/4.
6. أخرجه مسلم 610 من حديث أبي مسعود الأنصاري ،رضي الله عنه.
7. موقع الإسلام سؤال وجواب، الفتوى رقم 111699، بعنوان : هل يجوز التنقل بملابس الإحرام بقصد التعليم؟ تاريخ الزيارة ليلة الأحد 1437/7/17هـ-2016/4/24م.
8. فتح الباري 163/2، وينظر : فتح الباري لابن رجب 116/4.
9. شرح صحيح البخاري لابن بطال 297/2.
10. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، لابن رجب الحنبلي (795هـ)، ص 88، وكشاف القناع على متن الإقناع، للبهوتي (1015هـ)، 314/1، والموسوعة الفقهية 93/42.

المطلب الثاني : القيام بالعبادة من أجل التعليم فقط دون نية الأداء :

قد يقوم المعلم بالعبادة كالوضوء أو الصلاة أو غيرهما من أجل التعليم فقط ولا ينوى القربة بها، وقد يقع ذلك لأسباب مختلفة، فهل يصح فعله هذا؟

لبيان الحكم في ذلك سيكون الكلام على وجه الإجمال دون ذكر تفصيلات بعض الفقهاء[1].

في المسألة قولان :

القول الأول : أنه لا يصحّ له ذلك في الوضوء[2] والتيمّم والصلاة، وحجتهم أن ذلك قربة ولا تصحّ القربة إلا بنية العبادة، ثمّ تأتي نية التعليم تبعًا، فيكون الجمع بين قربتين. وقد ذكرت ذلك قبل قليل في المطلب السابق، ونقلت أقوالهم في ذلك. وأضيف هنا بعض النقول فيما يتعلق بذلك، قال أبو الوليد الباجي (474هـ) عن حديث عبد الله بن زيد الأنصاري في تعليم صفة الوضوء[3]، قال : "لا يخلو وضوء عبد الله هذا من أن ينوي به مع التعليم استباحة عبادة أو لا ينوي به غير التعليم، فإن كان نوى به استباحة عبادة فإنه يستبيح به الصلاة وغيرها، وإن لم يرد به إلا التعليم فإنه لا يستبيح به صلاة ولا غيرها، وكذلك من نوى بوضوئه تعلّم الوضوء"[4]. **وقال** القاضي عياض "وقوله فى حديث عبد الله بن زيد : "توضأ لنا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم"، **المعلّم** للوضوء والمتعلّم إذا نوى بذلك رفع الحدث أجزأه، فإن لم ينوه لم يجزئه عند كلِّ من يشترط النية، وكذلك التيمّم على الأصل من اختلافهم فى النية فيه"[5].

والخلاصة أن الصلاة لا تصحّ إلا بنية العبادة أو بالنيتين العبادة والتعليم. ولا يصح فعلها بنية التعليم فقط. بخلاف الوضوء والتيمم والغسل فيجوز ذلك لكن لا يصحّ بهم عبادة يشترط لها الطهارة.

القول الثاني : أنه يصح أن ينوي بالعبادة التعليم فقط، فيجوز أداء الصلاة بينة التعليم فقط. وأدلتهم في ذلك :

حديث مالك بن الحويرث السابق : إِنِّي لأُصَلِّي بِكُمْ، وَمَا أُرِيدُ الصَّلاَةَ، أُصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ **صلى الله عليه وسلم**، يُصَلِّي. فهذا لفظ ظاهر في جواز ذلك، وهذا ما أخذ به بعض شراح الحديث وإن كانوا قلّة، قال تاج

---

1. من ذلك أن الحنفية يرون أن النية سنة في الوضوء بخلاف جمهور أهل العلم الذين يرونها شرطا لصحة الوضوء، أما المالكية فيرونها فرضًا في الوضوء. قال ابن رشد وابن حارث : اتفاقا. وقال المازري : على الأشهر. وقال ابن الحاجب : على الأصح. ينظر : الدر المختار وحاشية ابن عابدين عليه 1/105-107، ومواهب الجليل في شرح مختصر خليل 1/182، 230، والمجموع شرح المهذب 1/311-313، والمغني لابن قدامة 1/82، والموسوعة الفقهية الكويتية 42/ 95-97. وجاء في كتاب الأصل لمحمد بن حسن الشيباني 1/94 : قلت: أرأيت رجلاً قال لرجل : علّمني التيمم، فتيمّم يريد بذلك التعليم ولا ينوي به الصلاة، هل يجزئه ذلك من تيمّمه؟ قال: لا. قلت: لم؟ قال: لأن التيمم لا يكون إلا بالنية. قلت: فلم يجزئه هذا في الوضوء إذا عَلّمَ به ولا يجزئه في التيمم؟ قال: هما مختلفان.أ.هـ. وفي فتح القدير 1/149-150، والفتاوى الهندية 1/33 : وفي الخلاصة لو توضأ ومسح الخف ونوى به التعليم دون الطهارة، صحّ.
2. إلا عند الحنفية وسفيان الثوري، فعندهم يجوز الوضوء والغسل بدون نية كما ذكرت سابقًا.
3. أخرجه البخاري 185و192، ومسلم 18،235.
4. المنتقى شرح الموطأ 1/34 ونقله مختصرا ابن العربي في المسالك في شرح موطأ مالك 2/6.
5. إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض (544هـ)، 2/24، ونقله بنحوه أبو العباس القرطبي المحدث (656هـ)، في المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم 1/484.

الدين الفاكهي (734هـ) : "قوله: "وَمَا أُرِيدُ الصَّلَاةَ" أي : وما أريد صلاة الفرض في هذا الوقت، إنما أريد صلاة التعليم خاصة، ونظير هذا الحديث ما تقدم من حديث عبد الله بن زيد، وحديث عثمان في الوضوء، ويشبه أن يكون قوله ،عليه الصلاة والسلام، في الحديث المتقدم : «قُومُوا فَلْأُصَلِّيَ لَكُمْ»[1] من هذا الباب، وأنه قصد به التعليم. ففيه دليل على جواز ذلك على الإطلاق، لكن من فعل ذلك هل يكون له أجر الصلاة التي قصد بها التعليم زائدا على أجر التعليم، أو لا يكون له إلا أجر التعليم خاصة؟ والظاهر: أن له أجرهما جميعا"[2].

وقال الكَرماني (786هـ) : "أي ليس مقصودي أداء فرض الصلاة؛ لأنه ليس وقت الفرض أو لأنّي صليته، بل مقصود أن أعلمكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكيفيتها.... فإن قلت ماحكم هذه الصلاة حيث لم يقصد بها عبادة الله تعالى؟ قلت : هي أمر مباح من حيث هي، لكنها طاعة من حيث القصد بها تعليم الشريعة"[3].

2- حديث النبي ،صلى الله عليه وسلم، في تعليم عمّار بن ياسر ،رضي الله عنه، التيمم، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : «إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا». فَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِكَفَّيْهِ الأَرْضَ وَنَفَخَ فِيهِمَا ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ[4].

وجه الدلالة أن النبي ،صلى الله عليه وسلم، تيمّم، والظاهر أنه لم يقصد إلا التعليم فإنه "لا يبعد أنّه صلى الله عليه وسلم، كان متوضئا وأن ما فعله من التيمم،صُوريٌّ. وحتى لو لم يكن متوضئًا، فالظاهر أنّه كان بالمدينة، والتيمم للحاضر لا يجزئ"[5].

3- ما وقع من بعض الصحابة ،رضوان الله عليهم أجمعين، من وقائع يدل ظاهرها على أنهم قصدوا بفعل الوضوء أو الصلاة التعليم فقط، من ذلك ما فعله علي بن أبي طالب ،رضي الله عنه، قال عَبْدُ خَيْرٍ : أتانا عليٌّ ، رضي الله عنه، وقد صلّى، فدعا بطَهُورٍ ، فقلنا : ما يَصنَعُ بالطَّهُورِ وقد صلَّى؟ ما يُرِيدُ إلا ليُعَلِّمَنا، فأُتِيَ بإناءٍ فيه ماءٌ وطَسْتٍ...الحديث. وفي آخره : "مَن سَرَّه أن يَعلَمَ وضوءَ رسولِ الله ،صلّى الله عليه وسلم، فهو هذا"[6]. وفي لفظٍ للنسائي : شَهِدْتُ عَلِيًّا دَعَا بِكُرْسِيٍّ فَقَعَدَ عَلَيْهِ، ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ فِي تَوْرٍ فَغَسَلَ يَدَيْهِ ثَلَاثًا...الحديث. وفي لفظ الترمذي : أَحْبَبْتُ أَنْ أُرِيَكُمْ كَيْفَ كَانَ طُهُورُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

---

1. أخرجه البخاري 380، ومسلم 658 من حديث أنس بن مالك ،رضي الله عنه.
2. رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام 2/232-233، وقد ذكره ابن الملقن (804هـ) بنحوه في الإعلام بفوائد عمدة الأحكام 3/124-125. فلينظر ويقارن بينه وبين كلامه في التوضيح لشرح الجامع الصحيح 6/493-494، فإني أرى بينهما اختلافًا إن لم يكن بينهما تناقض. والله أعلم.
3. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري 5/59-60.
4. أخرجه البخاري 338، ومسلم 368.
5. الشرح الكبير لمختصر الأصول في علم الأصول : محمد بن محمد المنياوي، مكتبة الشاملة، مصر ، 1432هـ=2011م،ص 393.
6. أخرجه أبو داود 111و112و113، والترمذي 49، والنسائي 1/68. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود : إسناده صحيح أ.هـ واللفظ لأبي داود وبنحوه عند النسائي.

ومن الوقائع فيما يتعلق بذلك أيضا، ما فعله عقبةُ بن عمرو الأنصاري أبو مسعود البدري ،رضي الله عنه، قال سالم البرّاد : **أَتَيْنَا عُقْبَةَ بْنَ عَمْرٍو الْأَنْصَارِيَّ أَبَا مَسْعُودٍ، فَقُلْنَا لَهُ: حَدِّثْنَا عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ** عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَامَ بَيْنَ أَيْدِينَا فِي الْمَسْجِدِ، فَكَبَّرَ... الحديث. وفي آخره : فَصَلَّى صَلَاتَهُ، ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا رَأَيْنَا **رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُصَلِّي**[1]. وفي لفظ **عند النسائي** : أَلَا أُصَلِّي لَكُمْ كَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،** يُصَلِّي؟ فَقُلْنَا: بَلَى، فَقَامَ فَلَمَّا رَكَعَ وَضَعَ رَاحَتَيْهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ... الحديث. ولفظ ابن أبي شيبة : أَتَيْنَا أَبَا مَسْعُودٍ، فِي بَيْتِهِ، فَقُلْنَا لَهُ: عَلِّمْنَا صَلَاةَ النَّبِيِّ **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،** فَصَلَّى، فَلَمَّا سَجَدَ جَافَى بِفَخِذَيْهِ[2].

ولم يقتصر ذلك على الرجال من الصحابة الكرام، رضي الله عنهم أجمعين، فقط، بل كان بعض الصحابيات الكريمات ،رضي الله عنهن جميعات، **يقمن بالتعليم أيضا بالفعل لمن يسأل عن عبادة رسول الله صلى الله عليه** وسلم، من ذلك ما فعلته أمّ المؤمنين عائشة ،رضي الله عنها، في تعليم الغسل، قال **أَبُو سَلَمَةَ** : دَخَلْتُ أَنَا وَأَخُو **عَائِشَةَ عَلَى عَائِشَةَ،** فَسَأَلَهَا أَخُوهَا عَنْ غُسْلِ النَّبِيِّ **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،** فَدَعَتْ بِإِنَاءٍ نَحْوًا مِنْ صَاعٍ، فَاغْتَسَلَتْ وَأَفَاضَتْ عَلَى رَأْسِهَا وَبَيْنَنَا وَبَيْنَهَا حِجَابٌ[3].

وهذه الوقائع وغيرها ظاهرها أنهم كانوا يقصدون التعليم دون قصد العبادة، مّما يدلّ على جواز ذلك؛ كما **أنه** لم يعرف للصحابة مخالف في ذلك، فكان هذا إجماعا يحتج به[4].

والراجح جواز القيام بالعبادة بنية التعليم فقط، والعلماء متفقون على جواز ذلك في الوضوء والغسل **والتيمم**[5]، لكن مختلفون في وقوع ذلك في الصلاة، والراجح جوازه لقوة أدلته. ويكون فعل العبادة لا يجزئ عن الفرض أو السنة، فلا تكون عبادة من حيث هي ولكن تكون طاعة لقصد التعليم بها، قال الكرماني عن

---

1. أخرجه أحمد 119/4 رقم 17076، وأبو داود 863، والنسائي 187/2،186. وقد تقدّم تخريجه.

2. أخرجه ابن أبي شيبة في المصنّف 257/1رقم 2654.

3. **أخرجه البخاري** 251، ومسلم 320. قال القاضي عياض في إكمال المعلم 163/2 : "ظاهر الحديث أنهما رأيا عملها فى رأسها وأعلى جسدها مما يحلّ لذى المحرم، النظر فيه إلى ذات المحرم، وأحدهما كان أخوها من الرضاعة، وأبو سلمة ابن أختها من الرضاعة أرضعته أم كلثوم بنت أبي بكر، ولولا أنهما شاهدا ذلك ورأياه لم يكن لاستدعائها الماء وطهرها معنًى، إذ لو فعلت ذلك كلّه فى ستر عنهما لكان عناءً **ورجع** الحال إلى وصفها له. ويكون الستر الذى بينها وبينهما عن سائر جسدها وما لا يحل لهما رؤيته، كما شوهد غسل النبي **صلى الله عليه وسلم،** من وراء الثوب وطأطأ عن رأسه حتى ظهر لمن أراد رؤيته". وقال الكرماني في الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري 115/3 : **"وفيما فعلته عائشة دلالة على استحباب التعليم بالفعل؛** فإنه أوقع في النفس من القول". وينظر : فتح الباري لابن رجب 248/1-250، **وفتح الباري لابن حجر** 365/1. وحديث غسل النبي صلى الله عليه وسلم، الذي ذكره القاضي عياض، أخرجه البخاري 1840، ومسلم 1205 من حديث أبي أيوب الأنصاري ،رضي الله عنه.

4. ينظر لتأصيل هذه المسألة الأصولية : حجية قول الصحابي في حال اشتهاره وعدم وجود مخالف له من الصحابة، ينظر : أعلام الموقعين 120/4، والمهذب في علم أصول الفقه المقارن 981/3، والوجيز في أصول الفقه : د. عبد الكريم زيدان ص 260-262، **وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله،ص** 132-132، 185-186.

5. ينظر : الأصل لمحمد بن حسن الشيباني 94/1، **وفتح القدير** 149/1-150، والفتاوى الهندية 33/1، **والمنتقى شرح الموطأ** 34/1، **وإكمال المعلم بفوائد مسلم** 24/2.

الصلاة بقصد التعليم : "هي أمر مباح من حيث هي لكنها طاعة من حيث القصد بها تعليم الشريعة"[1].

"وناهيك بمنزلة التعليم وعظيم فضلها"[2]. ولا يبعد القول بوجوب ذلك إذا تعين لتعليم المتعلّم والنشئ ولم يستطع التعلم إلا بذلك.

ويترتب على جواز ذلك، أنه يجوز له أن يقطع العبادة من أجل التعليم وتصحيح الأخطاء التي يقع فيها الطلاب الذين يتعلمون منه؛ لأنه لم يقصد القربة ومن ثمّ جاز في هذه الصورة ما لم يجز في غيرها من التي يراد بها القربة مع التعليم.

مع التنبيه أن هذه الصورة لا تفعل إلا بقدر الحاجة ولا يتوسع فيها؛ لأن صورتها صورة الطاعة والقربة، وخاصة الصلاة، فتظل على أصلها ولا يخرج عنها إلا لحاجة، والحاجة تقدر بقدرها حتى تحافظ على هيبة العبادات ومكانتها في النفوس والقلوب وخاصة عند الناشئة والصغار حتى ينشأوا على ذلك. جاء في فتاوى موقع الإسلام سؤال وجواب : "لا يُمنع أن يقوم المعلِّم بشرح الطاعات والعبادات العمليَّة، ولو لم يؤدها على أنها عبادة وقربة، وقد يستدعي منه هذا مثلاً، ألا يتجه للقبلة، أو أن يتكلم أثناء الركوع والسجود، موضِّحاً ومعلِّماً، وليس في ذلك ما يُنكر، ومثله من أراد أن يعلِّم الأذان، أو الخطابة"[3].

ويترتب على ذلك أيضا جواز تعمّد الخطأ وهو يعلم الطلاب العبادة؛ حتى يكون ذلك أرسخ في أذهانهم وأقوى تأثيرا؛ لأنه ليس في عبادة وإنما في تعليمٍ، فإن "التعليم بعد تكرار الخطأ أثبت من التعليم ابتداء"[4].

المطلب الثالث : وقوف المعلم على مكان أعلى من طلابه لأجل تعليمهم :

قد يرى المعلم أنه من الأفضل أن يفعل العبادة وهو مرتفع عنهم حتى يكون أبلغ في رؤيتهم لأفعاله، فيكون أبلغ في تعليمهم وضبطهم للعبادة وأركانها وفروضها وسننها، فما حكم ذلك؟

لقد ورد في الوضوء عن علي بن أبي طالب ،رضي الله عليه، أنه دعا بكرسي ليقعد عليه وهو يتوضأ ليعلم الناس وضوء النبي ،صلى الله عليه وسلم[5]، وهذا ارتفاع عن مكان المتعلمين ولو قليلا. ولعل ذلك لمزيد ضبط المتعلمين لوضوئه، أو أكثر راحة له وهو يتوضأ.

أما في الصلاة فقد ثبت أن النبي ،صلى الله عليه وسلم، ارتفع عن الصحابة الكرام على المنبر ليعلمهم الصلاة، وذلك ما رواه سهل بن سعد الساعدي ﷺ، في صلاة النبي ﷺ، على أعواد المنبر، قال : ثُمَّ رَأَيْتُ رَسُولَ

---

1. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري 60/5.
2. الدر الثمين والمورد المعين ، ميارة 69/1.
3. فتاوى موقع الإسلام سؤال وجواب، 3785/5رقم 11689. المكتبة الشاملة.
4. شرح القسطلاني 107/2.
5. تقدم تخريجه قريبا.

اللَّهِ ﷺ، صَلَّى عَلَيْهَا، وَكَبَّرَ وَهُوَ عَلَيْهَا، ثُمَّ رَكَعَ وَهُوَ عَلَيْهَا، ثُمَّ نَزَلَ الْقَهْقَرَى فَسَجَدَ فِي أَصْلِ الْمِنْبَرِ ثُمَّ عَادَ، فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ : «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا صَنَعْتُ هَذَا لِتَأْتَمُّوا وَلِتَعَلَّمُوا صَلَاتِي»[1].

قال النووي : "أي تتعلموا، فبيّن ،صلى الله عليه وسلم، أن صعوده المنبر وصلاته عليه إنما كان للتعليم ليرى جميعُهم أفعالَه ،صلى الله عليه وسلم، بخلاف ما إذا كان على الأرض، فإنه لا يراه إلا بعضهم ممن قرب منه"[2].

فذهب الشافعية إلى أنه إذا أراد الإمام تعليم المأمومين الصلاة فالسنة أن يقف على موضع عالٍ لهذا الحديث، ولإن الارتفاع في هذه الحالة أبلغ في الإعلام فكان أولى، فإن لم يقصد الإمام التعليم كان ارتفاعه عن المأموم مكروها[3].

قال الشيخ أبو حامد : وإنما يكره إذا كانت ربوة كثيرة العلو، فأما إذا كنت دكة، أو ربوة قليلة العلو لم يكره[4].

قال الشافعي في الأمّ : "أختار للإمام الذي يعلّم من خلفه أن يصلي على الشيء المرتفع؛ ليراه من وراءه فيقتدون بركوعه وسجوده"[5].

أمّا الحنفية فيكره عندهم ارتفاع الإمام عن المأمومين بقدر ذراع على المعتمد، وما أقلّ من ذلك لا يكره[6].

والمالكية عندهم أن ارتفاع الإمام عن المأموم مكروه على المعتمد، وقيل تبطل الصلاة. وتنتفي الكراهة إذا كان الارتفاع يسيرا أو قصد تعليمهم أو لضرورة كضيق المكان[7].

أما الحنابلة فالمشهور في المذهب[8] أنه يكره أن يكون الإمام أعلى من المأمومين سواء أراد تعليمهم الصلاة أو لم يُرد. ولكن لا بأس بالعلو اليسير لحديث سهل بن سعد الساعدي، وعن أحمد رواية أنه لا يكره ذلك[9]. وعنه رواية أخرى أنه لا يكره إذا أراد تعليمهم[10].

واحتج من قال بالكراهة بقول النبي ﷺ: «إِذَا أَمَّ الرَّجُلُ الْقَوْمَ فَلَا يَقُمْ فِي مَكَانٍ أَرْفَعَ مِنْ مَقَامِهِمْ»[11].

---

1 . أخرجه البخاري 917، ومسلم 544.

2. شرح صحيح مسلم للنووي 35/5، وينظر : شرح القسطلاني 180/2.

3. المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي إسحاق الشيرازي (476هـ) 100/1، والحاوي الكبير للماوردي (450هـ) 344/2، والمجموع شرح المهذب 295/4 وعبارة الحاوي : كان جائزا مستحبا. وعبارة النووي : استحب ارتفاعه.

4. البيان في مذهب الإمام الشافعي 427/2.

5. الأم 343/2 بتحقيق شيخنا الأستاذ الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب.

6. ينظر : مراقي الفلاح في شرح نور الإيضاح 361/1، والمبسوط للسرخسي 39/1-40.

7. مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل 118/2-120، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه 336/1-337.

8. وعبارة المبدع في شرح المقنع لابن ملفح 91/2 : وهو ظاهر المذهب.

9 . وذهب ابن حزم إلى الجواز مطلقا دون تقيد بغرض التعليم أو نحوه، المحلى : ابن حزم : علي بن أحمد بن سعيد (456هـ)، دار الفكر، بيروت، دون بيانات أخرى، 403/2-405.

10. الهداية على مذهب الإمام أحمد : الكلوذاني 101/1، والمغني لابن قدامة 154/2، والمبدع 91/2، والفروع وتصحيح الفروع 29/2، وشرح الزركشي 107/2-108، وشرح منتهى الإرادات 283/1، وكشاف القناع 492/1.

11 . أخرجه أبو داود 598 من حديث حذيفة. وإسناده ضعيف. ينظر تحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط لسنن أبي داود 448/1.

وبما ورد **أَنَّ حُذَيْفَة، أَمَّ بِالْمَدَائِن** عَلَى دُكَّان، فَأَخَذَ أَبُو مَسْعُود، بِقَمِيصه فَجَبَذَهُ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ صَلَاته قَالَ: أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّهُمْ **(أي الصحابة)** كَانُوا يُنْهَوْنَ عَنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: بَلَى، قَدْ ذَكَرْتُ حِينَ مَدَدْتَنِي[1].

والنهي يحمل في الحديث على الكراهة لا للحرمة، لأن حديث سهل بن سعد دلّ على الجواز.

لكن الجمع أولى من الترجيح، فيقال بالجواز لغرض تعليم الإمام المأمومين الصلاة، وكان هذا مما ساعد الصحابة على نقل صلاة النبي لمن بعدهم، وهؤلاء نقلوا لمن جاء بعدهم جيلا بعد جيل. قال الشيخ عبد الله بن **عبد** الرحمن السعد : " لَّى رسول الله بهم مُرتَفِعًا؛ لأجل التَّعليم؛ حتى يقتدي الصَّحابَة ،رضي الله عنهم، **بصلاته**، ثُمَّ يُبلِّغُوها للتابعين وهكذا، حتى تتعلَّم الأُمّة صِفة صلاة رسول الله"[2].

وكلّما تجددت الحاجة لذلك فُعِل، قال الشيخ محمد بن محمد المختار **الشنقيطي : "**قالوا: لو زار عالم أناساً **لا يعرفون هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم،** في الصلاة، فأحبَّ أن يكون في موضعٍ يراه الجميعُ **فيعلمون** صفة صلاة النبي **صلى الله عليه وسلم،** في انتقاله وفي وقوفه وفي ركوعه وسجوده، فصلّى **على نشز أو مرتفع فلا حرج. ويكون بقدر** المنبر، فلا يرتفع ارتفاعاً فاحشاً؛ لأنه هو الهدي عن رسول الله **صلى الله عليه وسلم، ولأن** الحاجة تتحقق بمثل هذا، فقالوا: لا حرج"[3].

المطلب الرابع : جهر المعلم بالذكر المشروع في العبادات من أجل التعليم

قد يحتاج المعلم أثناء تعليمه طلابه العبادات أن يجهر بالذكر المشروع، وهذا الذكر المسنونُ الإسرار فيه لا الجهر، وذلك لتعليم طلابه ما يقولون في هذا الموضع من العبادة، فيكون أسهل لهم في الحفظ ، وهذا الجهر له **صورتان :**

الأولى : أن ينوي بالعبادة التعليم فقط لا القربة، وهذه الصورة رجّحتُ فيها الجواز في الصلاة، ومن ثمّ **يجوز** له أن يجهر وأن يكرّر الذكر حتى يغلب على ظنه أن طلابه قد حفظوه وأتقنوه، ويكون له هنا أجر التعليم . وهذا مندوب إن لم يكن واجبا.

الصورة الثانية : أن ينوي التعليم مع نية القربة فيكون التعليم تبعا لذلك، وفي **هذا وردت آثار عن الصحابة الكرام** رضوان الله عليهم أجمعين، جاء فيها التصريح بأن الجهر كان لغرض التعليم، كما وردت أحاديث عن النبي ﷺ، وآثار عن الصحابة حملها بعضُ العلماء على أن الجهر كان من أجل التعليم :

فمن الأوّل : حديث **طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَوْفٍ قَالَ** : صَلَّيْتُ خَلْفَ ابْنِ عَبَّاسٍ ،رضي الله **عنهما، عَلَى جَنَازَةٍ فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ : لِيَعْلَمُوا أَنَّهَا سُنَّةٌ**[4]. ولفظ الحاكم : صَلَّى بنا عَلَى جنازَة بالأَبْوَاء وَكَبَّرَ، ثُمَّ قَرَأَ بِأُمِّ الْقُرْآنِ رَافِعًا صَوْتَهُ بِهَا... ثُمَّ انْصَرَفَ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي لَمْ أَقْرَأْ عَلَنًا إِلَّا لِتَعْلَمُوا أَنَّهَا السُّنَّةُ[5].

---

1. أخرجه أبو داود 597. وإسناده صحيح. ينظر سنن أبي داود بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط 446/1.
2. **شرح كتاب** آداب المشي إلى الصلاة : عبد الله بن عبد الرحمن السعد ص 47، **كتبة الشاملة**.
3. شرح زاد المستقنع : الشيخ محمد بن محمد المختار الشنقيطي 12/62، **كتبة الشاملة**.
4. **أخرجه البخاري** 1335 .
5. أخرجه الحاكم في المستدرك512/1، ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى69/4.

ومن الثاني :

1- حمل ما ورد عن النبي ،صلى الله عليه وسلم، أنه جهر ببعض الأدعية، على سبيل التعليم، قال العز بن عبد السلام : "قال ربنا عز وجل:[إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ] {الأعراف:55} فقال بعض المفسرين : أراد الذين يعتدون برفع أصواتهم في الدعاء، وقال صلى الله عليه وسلم، لأصحابه لما رفعوا أصواتهم بالذكر: «ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ؛ إِنَّكُمْ لَيْسَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا دون رءوس رحالكم»[1]. وقال آخرون : لا يحب المعتدين في الدعاء ولا في غيره .ونقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنّه جهر في أدعية. ولكن كان جهره تعليما لأصحابه دون النوع من الدعاء، والحاجة ماسة إلى التعليم فيكون للجاهر بذلك أجران : أحدهما: أجر الدعاء.والثاني: أجر التعليم"[2]. وقال ابن حجر : "وكان صلى الله عليه وسلم، يستعيذ إظهارا للعبودية ويجهر بها للتعليم"[3]، "وإلا فهو ،صلّى الله عليه وسلم، كما يقول القسطلاني، محفوظ من الجن والإنس"[4].

2- حديث عبد الله بن عباس ،رضي الله عنهما، في الجهر بالذكر عقب الصلاة المفروضة، أخرج البخاري ومسلم عن أبي مَعْبَدٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ ،رضى الله عنهما، أَخْبَرَهُ أَنَّ رَفْعَ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ حِينَ يَنْصَرِفُ النَّاسُ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ كَانَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : كُنْتُ أَعْلَمُ إِذَا انْصَرَفُوا بِذَلِكَ إِذَا سَمِعْتُهُ[5]. وفي رواية عن أَبِي مَعْبَدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ،رضى الله عنهما، قَالَ : كُنْتُ أَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلَاةِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، بِالتَّكْبِيرِ[6].

قال النووي : "هذا دليل لما قاله بعض السلف أنه يُستحبّ رفع الصوت بالتكبير والذكر عقب المكتوبة، وممن استحبه من المتأخرين ابنُ حزم الظاهري[7] ونقل ابنُ بطال[8] وآخرون أن أصحاب المذاهب المتبوعة وغيرهم متفقون على عدم استحباب رفع الصوت بالذكر والتكبير. وحمل الشافعي[9] ،رحمه الله تعالى، هذا الحديث على أنه جهر وقتا يسيرا حتى يعلمهم صفة الذكر، لا أنهم جهروا دائما. قال : فأختار للإمام والمأموم أن يذكرا الله تعالى

---

1. أخرجه البخاري 4205، ومسلم 2704 من حديث أبي موسى الأشعري ،رضي الله عنه، مرفوعا بلفظ : «ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ إِنَّكُمْ لَيسَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائبًا إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ».
2. قواعد الأحكام في مصالح الأنام 178/2 -179.
3. فتح الباري 244/1.
4. شرح القسطلاني 233/1.
5. أخرجه البخاري 841 ومسلم 583.
6. أخرجه البخاري 842 ومسلم 583.
7. المحلى لابن حزم 180/3.
8. شرح صحيح البخاري لابن بطال، 403/2 -405، و ينظر : فتح الباري لابن رجب 495/7 -403.
9. الأم 288/2 بتحقيق شيخنا الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب.

بعد الفراغ من الصلاة ويُخفيان ذلك إلا أن يكون إملما يريد أن يتُعلم منه، فيجهر حتى يعلم أنه قد تُعلم منه ثم يُسرُّ. وحمل الحديث على هذا"[1].

3-ما ورد أن النبي ،صلى الله عليه وسلم، جهر في صلاته بالتسمية[2]، هو محمول على التعليم عند الحنفية، فكان يجهر بها أحيانا ليعلمهم أنها تقرأ فيها، وأوجب هذا الحمل عندهم[3] صريح رواية مسلم عن أنس : صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ يَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ[4].

4-ما ورد عن عمر بن الخطاب بالجهر بالاستعاذة في الصلاة[5]. حمل الحنفية فعله هذا على جهة التعليم[6].

والخلاصة أن الجهر بالذكر المسنون في العبادات وغيرها مشروع لأجل التعليم إن لم يكن مستحبا، قال الشيخ محمد بن محمد المختار الشنقيطي : "قال بعض العلماء: يستحب للإمام أن يرفع صوته قليلاً ببعض الأذكار إذا كان بين قومٍ يجهلونها وهذا على سبيل التعليم؛ فإن العوام والجهال قد يحتاجون من طلاب العلم ومن الأئمة إلى بيان بعض السنن، ويفتقر هذا البيان إلى نوعٍ من الوضوح، كأن يرفع الإمام صوته قليلاً، ولذلك جهر عمر بن الخطاب ،رضي الله عنه، بدعاء الاستفتاح[7]، لكي يعلم الناس دعاء الاستفتاح. قالوا : فلا حرج أن يجهر الإمام أحياناً بمثل هذه الأدعية المأثورة تعليماً للناس بالسنة وهدي رسول الله صلى الله عليه وسلم"[8].

المطلب الخامس : إمامة الصبي المميز :

قد يلجأ المعلم إلى أن يجعل أحد طلابه الذي بلغ حد التمييز[9] إملما له ولزملائه الطلاب وذلك لإعطاء الثقة له ولزملائه في صحة فعلهم للصلاة أو تشجيعا لهم على ذلك، وأن يستمروا على أداء الصلاة، وقد يجعل المعلّم نفسه في الصف الأخير ليراقب طلابه وأداءهم للصلاة ومدى تطبيقهم لما تعلموه من أركان الصلاة وواجباتها وسننها، فما حكم إمامة الصبي المميز للبالغين؟

---

1. شرح صحيح مسلم للنووي 84/5، وينظر: فتح الباري لابن حجر 326/2، والمدخل لابن الحاج 106/1 كما ينظر : النصّ الشرعي التعليمي : طرق معرفته وحجيته، للباحث، مقدم إلى مؤتمر النص الشرعي : القضايا والمنهج، الذي تقيمه كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم في 6-7/7/1437هـ. ص 19-21 بحث مقبول بعد تحكيمه.
2. أخرجه البخاري 5046من حديث أنس بن مالك ، رضي الله عنه. وينظر : نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني 224/2.
3. الهداية مع العناية مع فتح القدير 291/1-292، ونخب الأفكار 548/2.
4. أخرجه مسلم 399.
5. أخرجه الدارقطني في السنن 300/1.
6. شرح مختصر الطحاوي للجصاص 584/1.
7. أخرجه مسلم 399، 52.
8. شرح زاد المستقنع : الشيخ محمد بن محمد المختار الشنقيطي 26/40،المكتبة الشاملة.
9. جمهور أهل العلم على أنَّ الصبي المميّز هو الذي يفهم الخطاب ويرد الجواب، ولا ينضبط بسن بل يختلف باختلاف الأفهام، والمراد بفهم الخطاب أنه إذا كُلّم بشيء من مقصد العقلاء فهمه وأحسن الجواب عنه لا أنه إذا دعي أجاب. ينظر : مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 244/4، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه 541/1، والمجموع شرح المهذب 284/4، والنجم الوهاج شرح المنهاج 98/4، ومغني المحتاج 394/2، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 395/1.

ورد حديثٌ في إمامة الصبي المميز وهوحديث عمرو بن سلمة وقد كان يؤّم قومَه على عهد رسول الله ﷺ، وهو ابن ست أو سبع سنين[1].

فذهب الشافعية إلى صحة إمامة الصبي المميز للبالغين في الفرض والنفل أخذا بها الحديث[2]. **ونقل ابن المنذر** عن الحسن البصري وإسحاق بن راهويه وأبي ثور صحة إمامة الصبي للبالغين[3]. **واختار ذلك ابن المنذر فقال :** "إمامة غير البالغ جائزة إذا عقل الصلاة وقام بها؛ لدخوله في قول النبي ،صلى الله عليه وسلم : «**يَؤُمُّ الْقَوْمَ** أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ»[4]، لم يستثن أحدا"[5].

أما الحنفية فلا تصح عندهم إمامته في الفرض والمختار أنها لا تصحّ في النفل. أي لا تجوز إمامته في الصلاة بإطلاق على وجه الإجمال[6].

وأمّا المالكية فلا تصح عندهم إمامته في صلاة الفرض، وإن أمّ في صلاة النفل صحّت الصلاة، وإن لم تجز ابتداء على المشهور . وقيل تجوز إمامته في النفل[7].

وأما الحنابلة فالصحيح من المذهب أن إمامة الصبي في صلاة الفرض لا تصحّ، وتصحّ في صلاة النفل[8].

ونقل ابن قدامة أنه لا تصح إمامة الصبي المميز للبالغين عن ابن مسعود وابن عباس. وبه قال عطاء ومجاهد والشعبي والثوري والأوزاعي[9].

ومن حجج من منع إمامة الصبي المميز للبالغ أن الإمامة حال كمال والصبي ليس من أهل الكمال، كما أن الإمام ضامن والصبي ليس من أهل الضمان؛ لأنه لا يؤمن منه الإخلال **بشروط القراءة حال السرّ**[10].

وأما من أباح إمامة الصبي في النفل دون الفرض؛ فلأن النفل قائم على التخفيف.

والراجح صحة إمامة الصبي المميز للبالغين في صلاة الفرض والنفل، وذلك لحديث عمرو بن سلمة[11].

---

1. أخرجه البخاري 4302.
2. الأم للشافعي 326/2، وحلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء 168/2، والمجموع شرح المهذب 248/4-249، وكفاية النبيه في شرح التنبيه 249/4.
3. الإشراف على مذاهب العلماء 129/2، ونقله عنه النووي في المجموع 249/4.
4. أخرجه مسلم 673 من حديث أبي مسعود الأنصاري ،رضي الله عنه.
5. الإشراف على مذاهب العلماء 130/2.
6. ينظر : الهداية مع شرح البناية 2/ 342-345، والمحيط البرهاني في الفقه النعماني 406/1-407، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق 381/1، والدر المختار مع رد المحتار حاشية ابن عابدين 1/ 576-578.
7. الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي عليه 329/1 وينظر : المدونة 177/1، والمعونة المسائل المدونة 553/2، ومناهج التحصيل 292/1، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد 144/1.
8. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 266/2. وينظر : المغني لابن قدامة 55/2، والمحرر في الفقه 103/1، والمبدع في شرح المقنع 73/2.
9. المغني 55/2. وينظر : الإشراف على مذاهب العلماء 129/2-130، والمجموع شرح المهذب 249/4.
10. المغني 55/2، والمبدع شرح المقنع 73/2.
11. ينظر : الشرح الممتع على زاد المستقنع 224/4-226.

وهذا الخلاف بين أهل العلم في إمامة الصبي المميز للبالغ، أما إمامته لصبي مميز مثله فصحيحة عند أهل العلم ولو في فرض[1].

أما أذان الصبي المميز للصلاة المفروضة فهناك من قال بصحته : فعند الحنفية يصحّ بلا كراهة. وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه قال : أكره أن يؤذن من لم يحتلم؛ لأن الناس لا يعتدون بأذانه[2]. **ولما عند المالكية فلا يصحّ** من صبي مميز إلا أن يعتمد فيه أو في دخول الوقت على بالغ[3].

وأما الشافعية فالمذهب عندهم أنه يصح أذان الصبي المميز للبالغين[4]، **وكذلك عند الحنابلة أن الصحيح من المذهب أنه يصح**[5]. وقد روى ابن المنذر بإسناده عن عبد الله بن أبي بكر بن أنس قال : كان عمومتي يأمرونني **أن** أؤذن لهم وأنا غلام، ولم أحتلم وأنس بن مالك شاهد لم ينكر ذلك[6]. ثم قال ابن قدامة : **"وهذا مما يظهر ولا** يخفى، ولم ينكر، فيكون إجماعا، ولأنه **ذكرٌ تصح صلاته، فاعتدّ بأذانه، كالبالغ"**[7].

ولابن تيمية تفصيل حسن في ذلك : ففرّق بين الأذان الذي يعتمد عليه أهل القرية في معرفة أوقات العبادات كالصلاة والصوم، فهذا لا يجوز أن يباشره الصبي قولا واحدا؛ فإن أذّن فلا يعتدّ به. أمّا ما عدا ذلك كأن أذّن أحد قبله أو في المساجد في الأمصار وتعدد المساجد فالصحيح جوازه[8].

وأما أذان الصبي لمثله من الصبيان فجائز[9].

---

1. ينظر : الهداية مع شرحها البناية 345/2، والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي 329/1، ونيل المآرب بشرح دليل الطالب 179/1، **والشرح الممتع 222/4.**
2. **تحفة الفقهاء 111/1، وبدائع الصنائع 150/1، وحاشية ابن عابدين 393/1، 577.**
3. الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه 195/1، وينظر : شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني 1/ 134، **والبيان والتحصيل** 1/ 486، ومواهب الجليل في شرح مختصر خليل 435/1.
4. المجموع شرح المهذب 100/3-101، وروضة الطالبين 202/1، والأشباه والنظائر للسيوطي ص 294.
5. تصحيح الفروع 18/2، وكشاف القناع 245/1. وينظر : الهداية للكلوذاني 275/1، والمغني لابن قدامة 300/1.
6. ذكره ابن قدامة في المغني 300/1.
7. المغني 300/1.
8. مجموع الفتاوى 322/5.
9. الفواكه الدواني 174/1.

المبحث الثاني

الأحكام الفقهية المتعلقة بتعليم المعلم مناسك الحج

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : تعليم المناسك في المشاعر المقدسة.

تتصور هذه الصورة للطلاب الذين يعيشون في مكة المكرمة أو قريبا منها أو ربما في داخل المملكة العربية السعودية، حيث سهولة التنقل وعدم اتخاذ إجراءات الدخول التي قد تُطلب من غيرهم. هذا هو الغالب في وقوع هذه الصورة.

وقد ورد إلى موقع الإسلام سؤال وجواب سؤال نصّه : عندنا في مكة تقوم بعض المدارس بإقامة رحلة تعليمية للأطفال بالحج، وذلك بإلباس الأولاد الإحرام، وصحبهم إلى المشاعر، ويقومون بالتلبية، وذلك خلال يوم دراسي في ذي القعدة، فما حكم ذلك؟

فأجاب القائمون على الفتوى في الموقع، بالإباحة، فقالوا : "لا مانع من قيام المعلّم بتعليم الطلبة مناسك الحج عمليًّا في بعض أفعاله، كتعليمهم كيف يلبسون ملابس الإحرام، وأين يقفون في عرفة، وكيف يدفعون منها، وكيف يدعون في مزدلفة، وهكذا في باقي المناسك التي تحتاج إلى اطلاع على واقعها المكاني، ولا يشترط أن يكونوا محرمين حقيقة بنزع كامل ملابسهم؛ ولا أن يتركوا محظورات الإحرام على الحقيقة، كما أنه قد يتم تعليم بعض المسلمين الصلاة بحركاتها العملية ولا يلزم أن يكونوا على وضوء، ولا باتجاه القبلة"[1].

والأقرب في فهم هذه الصورة في ضوء الكلام السابق أن الطلاب قصدوا المشاعر المقدسة ليشرح لهم الأستاذ أعمال الحج وأقواله في أماكنها، مع تعليمهم كيف يلبسون ملابس الإحرام ويلبُّون، فكأنها زيارة تعليمية على الطبيعة ،إن صح هذا التعبير، لا يكون فيها وقوف أو دفع أو مبيت أو نحو ذلك، فهو شرح لأعمال الحج في أماكنها مع بيان حدودها ومعالمها إن أمكن؛ ليكون أوضح صورة في أذهان المتعلمين دون أن يكون هناك قصد لمشابهة أعمال الحج.

وهذا الصورة بهذه الكيفية لا بأس بها، مع عدم الإكثار منها ولا تكون على سبيل العادة أو الاعتياد.

أما أن يفعلوا صورة الحج من الوقوف بعرفة إلى المغرب أو قبله ثم يدفعون إلى مزدلفة ثم يمكثون فيها قليلا ثم يقصدون منى لرمي الجمار وهم بملابس الإحرام وملبُّون، فهذا ما أراه غير جائز إن لم يكن حراما، لكونه فيه مشابهة لأعمال الحج في المشاعر، و لذا فيه محظورات أو يؤدي إلى محظورات : مثل تهوين أعمال الحج في نفوس الناشئة، بل ربما يؤدي ببعضهم إلى مردود عكسي وهو النفور من أعمال الحج؛ نظرا لما في ذلك من مشقة غير عادية وغير مطلوبة شرعا. ولا يصح القياس على تعليم الصلاة مع أن فيها مشقة عليهم. لكنها مشقة أهون من شقة الحج، كما أن هذه المشقة جاء بها النصّ الشرعي فأمر بأمرهم بالصلاة، كما أن الصلاة لا تسقط عن مكلف بخلاف الحج فإنه لا يجب على كل المكلفين بل يجب على من استوفى منهم شروط الوجوب. كما أن

---

1. موقع الإسلام سؤال وجواب، 3785/5رقم 111689، كتبة الشاملة.

الصلاة تتكرر يوميا في اليوم خمس مرات، فكان التمرّن عليها مطلوبا، بخلاف الحجّ الذي يجب في العمر مرة واحدة وبشروط مخصوصة. كما أن الصلاة متفق على أمر الصبي بها لمجيء النص بذلك، أما غيرها من العبادات فوقع فيها الخلاف إلا الوضوء، وقد منع المالكية أمر الصبي المميز بالصيام؛ لكون في ذلك مشقة عليه، وهذا منهي عنه[1]. قد يقال إن المشقة متحمّلة من أجل الثواب الذي يثبت للصبي لما سألت المرأة عن صبي : ألهذا حج؟ فقال النبي ،صلى الله عليه وسلم : «**نَعَمْ، وَلَكِ أَجْرٌ**»[2].

الجواب : أن الأجر للصبي المميز متوقف على العبادة[3]، ولا عبادة في هذه الصورة لكونها لم تقع في وقتها وعلى صفتها المشروعة.

وقد يقال : إنه يجوز لمن يعلّم الناس المناسك أن يكون غير محرم وغير مريد للحج كما ذكر ذلك ابن رجب[4]، أو ما يعرفه الناس اليوم بالمطوّف، فيقاس هذا على ذلك. قلت : هذا قياس مع الفارق، فالناس في عبادة الحج وقد وقعت في وقتها على صفتها المشروعة، أما هؤلاء فليسوا كذلك. **والله أعلم.**

المطلب الثاني : تعليم المناسك باستخدام المجسّمات للكعبة وللصفا والمروة وغيرها.

دأبت بعض الروضات والمدارس عندما يقترب وقت الحج أن تقيم مجسمات للكعبة والصفا والمروة وجبل عرفات والجمرات وغيرها وتطلب من أوليا أمور الطلاب أن يأتي أولادهم وهم يلبسون ملابس بيضاء أو ملابس الإحرام، وذلك لتعليم الصغار مناسك الحج عن طريق المحاكاة، بل إن بعض الشركات التي تقوم بتنظيم رحلات للحج، تقوم بفعل ذلك لتدريب المقدمين على الحجّ على مناسكه قبل أن يحجوا حتى تتكّون في أذهانهم صورة واضحة عن مناسك الحج، بل إن بعض الدول كذلك مثل ماليزيا والسودان تقوم بهذا، ويرون في ذلك فوائد تعود على الحجاج في تأديتهم للحج في المشاعر المقدسة، فما حكم ذلك؟

في هذه النازلة وجدت قولين :

القول الأول : انه مباح بحسب الأصل ولا مانع منه شرعا، بل هو أمر حسن. وهذا قرار دائرة الإفتاء العام بالمملكة الأردنية الهاشمية، برئاسة المفتي العام للمملكة الأردنية سماحة الشيخ عبد الكريم الخصاونة[5].

واعتمدوا في قرارهم ذلك على ما يأتي :

---

1. كما مرّ ذكر ذلك في أوائل المبحث الأول.
2. أخرجه مسلم 1336 من حديث عبد الله بن عباس ،رضي الله عنهما.
3. الصبي المميّز أهلٌ للثواب فتصحّ عبادته من صلاة وصوم واعتكاف وحج وغير ذلك، ويكتب له ثواب ما يعمله من قُرب. ومن الأدلة على ذلك حديث أمر الصبي بالصلاة وهو ابن سبع سنين وغيره من الأدلة. ينظر : التوضيح في حل غوامض التنقيح وشرحه التلويح 328/2 وما بعدها، ط صبيح، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (794هـ)، 137/1، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع لأبي زرعة العراقي(826هـ)، 29/1، وشرح مختصر خليل للخرشي وحاشية العدوي عليه 222/1، 45/2، والفواكه الدواني 27/1، والأشباه والنظائر للسيوطي ص 293، والمغني لابن قدامة 207/3، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف 396/1، والموسوعة الفقهية 54/15 -55.
4. فتح الباري لابن رجب 116/4 لكن مع الكراهة، وعلّل ابن رجب الجواز بأن الوقوف والدفع يجوز للمحرم وغيره.
5. موقع دائرة الإفتاء العام بالمملكة الأردنية الهاشمية : الإفتاء aliftaa.jo. ورقم القرار 213(3/2015) بتاريخ 25جمادى الآخرة 1436هـ= 15/4/2015م.

1- العلم مطلوب شرعا لا سيما ما كان مفيدا ومنجيا في الآخرة، ومنه تعليم مناسك الحج والعمرة وتعلّمها.

يناقش : هذا أمر مسلّم به أن التعليم مطلوب شرعا، لكن موضع النزاع هو استخدام المجسمات في ذلك، فالأمة على مرّ تاريخها الطويل لم تكن تتعلم بذلك، بل كانت تتعلم بالبيان بالقول أو الفعل كما علّم النبي صلى الله عليه وسلم، المناسك لأصحابه الذين علموها لمن بعدهم وهكذا تم التعليم جيلا بعد جيل وقرنا بعد قرن. أدّت الأمة المناسك بهذا التعليم على خير وجه. وما حدث من وفيات في الحج فكان بسبب الزحام وغيره، لا بسبب عدم تمرن الحجاج على الحج قبل أن يأتوا من بلادهم على المشاعر المقدسة. فيظل النزاع قائما في استخدام هذه المجسمات ولا يسلّم لهم هذا القول.

2- أن تعليم المناسك بواسطة المواقع والمشاعر التي يكون فيها الحج وبناء صور مشابهة، أمر مباح بحسب الأصل ولا مانع منه شرعا، بل هو أمر حسن يساعد على فهم كيفية أداء الحج أو العمرة؛ لتكون عبادة الناس صحيحة. وقد ورد أن النبي ﷺ، كان يعلّم أصحابه بالخطوط في الأرض، قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: خَطَّ النَّبِيُّ ﷺ، خَطًّا مُرَبَّعًا، وَخَطَّ خَطًّا فِي الْوَسَطِ خَارِجًا مِنْهُ، وَخَطَّ خُطَطًا صِغَارًا إِلَى هَذَا الَّذِي فِي الْوَسَطِ مِنْ جَانِبِهِ الَّذِي فِي الْوَسَطِ وَقَالَ : «هَذَا الإِنْسَانُ، وَهَذَا أَجَلُهُ مُحِيطٌ بِهِ أَوْ قَدْ أَحَاطَ بِهِ، وَهَذَا الَّذِي هُوَ خَارِجٌ أَمَلُهُ، وَهَذِهِ الْخُطَطُ الصِّغَارُ الْأَعْرَاضُ، فَإِنْ أَخْطَأَهُ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا وَإِنْ أَخْطَأَهُ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا»[1].

يناقش هذا : لا أحد يناقش في مشروعية تعليم المناسك، فلا أحد يخالف في تعليم المناسك بالخطوط وضيحية مثل رسم الكعبة على السبورة وبيان ما يتعلق بها من طواف ونحو ذلك، كما جاء في حديث ابن ود رضي الله عنه، فقد استخدمت الخطوط في تعليم أصحابه. أمّا استخدام المجسمات فلا يدلّ عليها الحديث، كما أن هذه المجسمات يترتب على استخدامها محظورات شرعية سوف أذكرها عند عرض القول الثاني. ولأجل هذه المحظورات نبّه القرار على أمور ينبغي مراعاتها في تعليم المناسك، هي :

أ- لا يجوز اعتقاد تعظيم هذه المجسمات أو التوجه لها، لأن التوجه والتعظيم إنما هو لخصوصية ذات المكان قدس.

ب- لا يجوز الاستهانة بشأن هذه المجسمات أو جعلها في محل الاستهزاء والسخرية.

ت- عدم مضاهاة المشاعر الحقيقية والتشبه بها، بل تجعل الأبنية التعليمية أصغر حجما، وتوضع إشارات تفيد أن الموقع تعليمي، وتوضع إشارات على كل مجسم يفيد أنه تعليمي وأنه لا يقصد منه إلا تقريب أعمال الحج ونشر الثقافة الدينية. أ.هـ.

وعلى فرض أن هذا الأمر مباح لمن هو مقدم على الحج، لكن هذا ينتفي في أطفال الروضات والمرحلة الابتدائية، فالحج غير واجب عليهم أصلا. وفي الغالب لن يحجوا عامهم هذا . قد يقال : إن بعض هؤلاء قد يأخذه والده إلى الحج.

---

1. أخرجه البخاري 6417.

يناقش : على فرض صحة هذا الافتراض فإن هذا نادر، والنادر لا حكم له. فضلا عن أن والده أو من يقوم على شأنه سيعلّمه مناسك الحج بنفسه ولا حاجة لهذه المجسمات.

القول الثاني : لا يجوز عمل ذلك، وهذا قول اللجنة الدائمة للإفتاء والبحوث بالمملكة العربية السعودية، بل ذهبت إلى أن ذلك بدعة منكرة[1]. وقول الشيخ محمد بن صالح العثيمين[2]، وقال : لا ينبغي إطلاقا. وقول الشيخ صالح الفوزان[3]، وقال : هذه تمثيلية. وقول الشيخ محمد بن محمد المختار الشنقيطي[4]، واختيار القائمين على موقع فتاوى الشبكة الإسلامية[5]، وكذلك اختيار القائمين على الفتاوى في موقع الإسلام سؤال وجواب[6].

وعمدتهم في القول بالمنع أن التعليم عن طريق تلك المجسمات يؤدي إلى محاذير شرعية كما أن هناك طرقا أخرى للتعليم ليس فيها هذه المحاذير ولا يخشى منها.

فمن المحاذير الشرعية :

أ- تعلق القلوب بهذه المجسمات ولو بعد حين، فقد ينسب الناس إلى هذا العمل شيئا من القداسة أو التعظيم فتختلط العبادة بالتعليم.

قد يناقش هذا بأن القائمين على ذلك من المعلمين وكذلك المتعلمين لا يخطر على قلبهم هذا ولا يتصورون أنفسهم تتعلق بها إطلاقا. وهم يعلمون أنها محاكاة فقط، ولا يخطر على بالهم قداسة أو تبجيل لها.

ب- تعريض هذه المجسمات للامتهان مما يفضي إلى تهوين هذه المشاعر في القلوب، وهذا خلاف مقصود الشرع في تعظيم هذه المشاعر والشعائر في القلوب ومنع كلّ ما يؤدي إلى عكس ذلك، قال تعالى : [**ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ**] {الحج:30}، كما قال عزّ من قائل : [**ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى** القُلُوبِ] {الحج:32}. ولهذا صدر قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي

---

1. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المجموعة الثانية، جمع وترتيب : أحمد بن عبد الرزاق الدويش، 14/11.
2. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (1421هـ)، جمع وترتيب : فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، دار الثريا، الطبعة الأخيرة، 1413هـ 91/14.
3. موقع المنهج http://www.almanhaj.com، تاريخ الزيارة الثلاثاء 24 شعبان 1437هـ الموافق 31 مايو 2016م.
4. في مادة مسجّلة له على موقع المرئيات youtube. https://www.youtube.com/watch?v=eU2qI3sW4GI بعنوان : هل يجوز وضع مجسم للكعبة بغرض التعليم، تاريخ الزيارة الثلاثاء 24 شعبان 1437هـ الموافق 31 مايو 2016م.
5. موقع الشبكة الإسلامية. http://fatwa.islamweb.net/fatwa، تاريخ الزيارة الثلاثاء 24 شعبان 1437هـ الموافق 31 مايو 2016م.
6. موقع الإسلام سؤال وجواب. https://islamqa.info/ar/192265، وhttps://islamqa.info/ar/192043 تاريخ الزيارة الثلاثاء 24 شعبان 1437هـ الموافق 31 مايو 2016م.

رقم 3/د74/13 بشأن موضوع تصنيع وتسويق مجسمات للكعبة المشرفة، صدر القرار بأن الواجب سدّ هذا الباب ومنعه؛ لأنه يفضي إلى شرور ومحظورات[1].

ت- ومن المحظورات في ذلك أن هذا يجعل العبادات مجرد طقوس وحركات وليس لها تأثير في القلب.

هذا من ناحية المحظورات الشرعية المترتبة على استخدام هذه المجسمات في تعليم الحج والعمرة، ومن ناحية أخرى فإنه لا حاجة لهذه المجسمات لتوفر غيرها من الوسائل التي أخذ بها المسلمون على مدى تاريخهم الطويل، وأثبت نجاحه وفاعليته وجدواه. وهو الشرح والبيان والاستعانة على ذلك بالكتابة التوضيحية، فهو كافٍ شافٍ في إيصال المعاني الشرعية إلى عموم الناس.

كما أن استخدام هذه المجسمات لتعليم الحج، يقتضي اتهام الناس في عقولهم واستيعابهم بأن صاروا من البلاهة إلى هذا الحد، كما يقول الشيخ صالح الفوزان.

والراجح عندي عدم جواز استخدام هذه المجسمات لتعليم الحج لما يفضي ذلك إلى محظورات شرعية قد ذُكرت قريبا، فضلا عن توافر أساليب أخرى لا يتوجه إليها النقد ومقبوله من معظم الفقهاء المعاصرين إن لم يكن كلّهم.

أما فيما يتعلق بالأطفال فالمنع أشدّ وذلك لما يأتي :

1- أن معظم الأطفال أو عددا غير قليل منهم صغير السنّ لا يستوعب أعمال هذه الشعيرة المعظمة التي تتميز بكثرة أفعالها وتعددها وطول وقتها؛ ومن ثمّ تذهب هيبتها في نفوسهم، ولهذا أثر لا يخفى عند بلوغهم وكونهم مكلّفين.

2- إن الروضات والمدارس تتسابق فيما بينها لعمل هذا، ليس من أجل التعليم فحسب ولكن أيضا من أجل الدعاية لها بين أولياء الأمور: كونها تتميز عن غيرها بهذا، وهذا لا يليق بهذه الشعيرة العظيمة أن تجُعل هكذا.

3- ومن ثمّ أصبح الموضوع في أغلبه غير تعليمي بل مصدر فخر للروضة والمدرسة وأولياء الطلاب وذويهم والطلاب أنفسهم الذين طافوا وسعوا ورموا دون أن يصحب ذلك الهيبة المطلوبة شرعا. ومن ثمّ تتحول هذه المظاهر التعليمية في الأصل إلى ما لا ينبغي.

4- تتوافر بدائل تعليمية كثيرة لهذه المجسمات، وهي لا تخفى على أحد فضلا عن تكلفتها القليلة أو انعدام التكلفة، ولا يجري فيها الخلاف الذي يجري في المجسمات، إن لم ينعدم. والله أعلم.

النتائج والتوصيات: أما عن النتائج في هذا البحث الموجز، فأذكر ما يأتي :

---

1. قرارات مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة : من الدورة الأولى (1398هـ) إلى الدورة التاسعة عشرة (1428هـ) : من القرار رقم (1) إلى القرار رقم (112)، جمع وترتيب : الباحث جميل أبو سارة، ص 74.

1- كان النبي ،صلى الله عليه وسلم، خير معلّم وسلك ،صلى الله عليه وسلم، من السبل واستخدم من الوسائل ما جعل الصحابة الكرام يتعلمون منه العبادات وغيرها خير تعليم، وهؤلاء نقلوها إلى من بعدهم وهكذا جيلا بعد جيل.

2- حضّ الشرع كلّ من يقوم على شأن الأطفال من الأولياء وغيرهم أن يعلموهم صالح الأخلاق ويربوهم عن الابتعاد عن المحرمات والمحظورات، وجاء الأمر بتعليمهم الصلاة في سن مبكرة؛ لمكانة الصلاة وليألفها الصبيان؛ فتسهل عليهم بعد ذلك حينما يكونون مكلّفين.

3- الراجح جواز قصد التعليم فقط بالعبادة، والتعليم له منزلة كبيرة في الشرع.

4- راجح أن تعليم الحج بالمجسمات لا يجوز لما في ذلك من محظورات يجب سد الذريعة إليها، فضلا عن توافر وسائل أخرى لا خلاف فيها أو ليس فيها هذا الخلاف الذي في المجسمات، يمكن أن يستفاد منها في المجال استفادة كبيرة ومرغوبة.

أما عن التوصيات فيوصى الباحث القائمين على الروضات والمدارس والشركات القائمة على تنظيم رحلات الحج والعمرة أن يراجعوا علماء الشريعة فيما يتعلق باستخدام المجسمات في تعليم الحج والعمرة.

المراجع والمصادر

- القرآن الكريم.

1. إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام : ابن دقيق العيد : محمد بن علي بن وهب (702هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1426هـ=2005م.
2. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية : السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ)، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1421هـ=2001م.
3. الإشراف على مذاهب العلماء : ابن المنذر : محمد بن إبراهيم (319هـ)، تحقيق : صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1425هـ=2004م.
4. الأصل : محمد بن حسن الشيباني (189هـ)، تحقيق : د. محمد بوينوكالن، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ=2012م.
5. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: د.عياض بن نامي السلمي، دار التدمرية، الرياض، ط6، 1433هـ=2012م.
6. أعلام الموقعين عن رب العالمين : ابن القيم : محمد بن أبي بكر (751هـ)، دار الجيل، بيروت، 1973م.
7. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام : ابن الملقن : عمر بن علي (804هـ)، تحقيق : عبد العزيز المشيقح، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ=1997م.

8. إكمال المعلم شرح صحيح مسلم : عياض بن موسى بن عياض (544هـ)، تحقيق: د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط1. 1419هـ= 1998م.
9. الأمّ : الشافعي : محمد بن إدريس (204هـ)، تحقيق : أستاذنا الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 2001م.
10. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف : المرداوي : علي بن سليمان (885هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط2، بدون تاريخ.
11. البحر الرائق شرح كنز الدقائق : ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم (970هـ)، دار المعرفة، بيروت.
12. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد الحفيد : محمد بن أحمد (595هـ)، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط4، 1395هـ= 1975م.
13. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : الكاساني : أبو بكر بن مسعود (587هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1406هـ=1986م.
14. البناية شرح الهداية : العيني : محمود بن أحمد (855هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ=2000م.
15. البيان في مذهب الإمام الشافعي : العمراني: يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (558هـ)، دار المنهاج، جدة، ط1، 1421هـ=2000م.
16. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة: ابن رشد الجد: محمد بن أحمد (520هـ)، تحقيق: د.محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ=1988م.
17. تحفة الفقهاء : السمرقندي: محمد بن أحمد (539هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ= 1984م.
18. تشنيف المسامع بجمع الجوامع : الزركشي : محمد بن عبد الله (794هـ)، تحقيق : د.سيد عبد العزيز ود. عبدالله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط1، 1418هـ=1998م.
19. تصحيح الفروع : المرداوي : علي بن سليمان (885هـ)، مطبوع مع الفروع لابن ملفح.
20. التعليقة (على مختصر المزني) : القاضي الحسين بن محمّد (462هـ)،مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، دون بيانات أخرى.
21. التنبيه على مبادئ التوجيه : التنوخي المهدوي : إبراهيم بن عبد الصمد (بعد536هـ)، تحقيق: د. محمد بلحسان، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1428هـ=2007م.
22. التوضيح في حل غوامض التنقيح وشرحه التلويح على التوضيح، والتلويح للتفتازاني (793هـ)، مكتبة صبيح، مصر، بدون بيانات أخرى.
23. التوضيح لشرح الجامع الصحيح : ابن الملقن : عمر بن علي (804هـ)، تحقيق : دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق، ط1، 1429هـ=2008م.
24. الجامع لمسائل المدونة : محمد بن عبد الله التميمي (451هـ)، تحقيق : مجموعة باحثين في رسائل الدكتوراة، معهد البحوث الإسلامية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى،مكة المكرمة، ط1، 1434هـ=2013م.

- حاشية ابن عابدين = رد المحتار على الدر المختار.

25. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن عرفة الدسوقي (1230هـ)، مطبوع مع الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، عيسي الحلبي، مصر، بدون بيانات أخرى.
26. حاشية الرشيدي على نهاية المحتاج : المغربي الرشيدي : أحمد بن عبد الرزاق (1096هـ) مطبوع مع نهاية المحتاج.
27. حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج (1087هـ) مطبوع مع نهاية المحتاج.
28. حاشية الشلبي على تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق : الشلبي : أحمد بن محمد (1021هـ)، المطبعة الأميرية، مصر، 1313هـ.
29. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح: أحمد بن محمد بن إسماعيل (1331هـ)، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ=1997م.
30. حاشية العدوي علي شرح مختصر خليل للخرشي (1189هـ) مطبوع مع مختصر خليل للخرشي.
31. الحاوي الكبير : الماوردي : محمد بن حبيب (450هـ)، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ=1994م.
32. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء : القفال الشاشي : محمد بن أحمد (507هـ)، تحقيق : د. ياسين أحمد درادكة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1980م.
33. الدر الثمين والمورد المعين : ميارة : محمد بن أحمد (1072هـ)، تحقيق : عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ=2008م .
34. الدر المختار شرح تنوير الأبصار : الحصكفي (1088هـ)، مطبوع مع رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين).
35. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات : البهوتي : منصور بن يونس (1051هـ)، عالم الكتب، ط1، 1414هـ=1993م.
36. الروض المربع شرح زاد المستقنع : البهوتي : منصور بن يونس (1051هـ)، مطبوع مع حاشية ابن قاسم النجدي، أشرف على طبعه: الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، ط12، 1429هـ. دون بيانات أخرى.
37. روضة الطالبين وعمدة المفتين : النووي : يحيى بن شرف (676هـ)، تحقيق : زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1412هـ=1991م.
38. روضة المستبين في شرح كتاب التلقين : ابن بزيزة : عبد العزيز بن إبراهيم القرشي (673هـ)، تحقيق : عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1431هـ=2010م.
39. رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام : تاج الدين الفاكهاني : عمر بن علي (734هـ)، تحقيق : نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 1431هـ=2010م.
40. رياض الصالحين : النووي : يحيى بن شرف (676هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1419هـ=1998م.
41. سنن أبي داود : سليمان بن أشعث السجستاني (275هـ)، تحقيق : شعيب الأرنؤوط دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ=2009م.

42. سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة 0(279هـ)، تحقيق : د.بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1998م .

43. سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي (303هـ)، عناية عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ=1986م.

44. السنن الكبرى : البيهقي : أحمد بن الحسين (458هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط1، 1352هـ.

45. شرح زاد المستقنع : الشيخ محمد بن محمد المختار الشنقيطي، المكتبة الشاملة.

46. شرح الزركشي على مختصر الخرقي: محمد بن عبد الله الزركشي (772هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، دون بيانات أخرى .

47. شرح زروق على متن الرسالة : زروق : أحمد بن أحمد بن محمد (899هـ)، اعتنى به : أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427هـ=2006م.

48. شرح صحيح البخاري: ابن بطال : علي بن خلف (499هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ=2003م.

49. شرح صحيح مسلم : النووي: يحيى بن شرف (676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.

50. شرح فتح القدير : ابن الهمام : محمد بن عبد الواحد (861هـ)، دار الفكر، بيروت، دون بيانات أخرى.

51. شرح القسطلاني= إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري : القسطلاني : أحمد بن محمد (923هـ)، المطبعة الأميرية، ط7، 1323هـ.

52. شرح كتاب آداب المشي إلى الصلاة : عبد الله بن عبد الرحمن السعد، المكتبة الشاملة.

53. الشرح الكبير على مختصر سيدي خليل : الدرير : أحمد بن محمد (1201هـ)، دار إحياء الكتب العربية، عيسي الحلبي، مصر، بدون بيانات أخرى.

54. الشرح الكبير لمختصر الأصول في علم الأصول : محمد بن محمد المنياوي، المكتبة الشاملة، مصر، 1432هـ=2011م.

55. الشرح الممتع على زاد المستقنع : محمد بن صالح العثيمين (1421هـ)، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط1، 1422هـ-1428هـ.

56. شرح مختصر الطحاوي : الجصاص : أحمد بن علي (370هـ)، مجموعة محققين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1431هـ=2010م.

57. شرح مختصر خليل : الخرشي : محمد بن عبد الله (1101هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات أخرى.

- شرح منتهى الإرادات = دقائق أولي النهى لشرح المنتهى.

58. شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني : قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (837هـ)، تحقيق : أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1428هـ=2007م.

59. صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، المطبعة السلفية، ط2، وهو مطبوع مع شرحه فتح الباري لابن حجر.
60. صحيح مسلم: مسلم بن حجاج (261هـ)، بعناية محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، بدون بيانات أخرى.
61. العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام: ابن العطار: علي بن إبراهيم (724هـ)، اعتنى به: نظام محمد اليعقوبي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1427هـ=2006م.
62. عمدة القاري شرح صحيح البخاري: العيني: محمود بن أحمد (855هـ)، دار الفكر، دون بيانات أخرى.
63. العناية شرح الهداية: البابرتي: محمد بن محمد بن محمود (786هـ)، دار الفكر، دون بيانات أخرى.
64. عون المعبود شرح سنن أبي داود: العظيم آبادي: أبو الطيب محمد شمس الحق (بعد 1310هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط2، 1388هـ=1968م.
65. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع: أبو زرعة العراقي (826هـ)، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ=2004م.
66. فتاوى اللجنة الدائمة: المجموعة الأولى: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، الرياض.
67. الفتاوى الهندية: جماعة من علماء الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1406هـ=1986م، وهي مصورة عن الطبعة الأميرية الثانية بالمطبعة الأميرية 1310هـ.
68. فتاوى موقع الإسلام سؤال وجواب، المكتبة الشاملة.
69. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر: أحمد بن علي (852هـ)، المطبعة السلفية، مصر، ط1، 1380هـ، ط2، 1400هـ.
70. فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ابن رجب الحنبليّ: عبد الرحمن بن أحمد (795هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط2، 1422هـ.
71. فتح العزيز شرح الوجيز: الرافعي: أبو القاسم عبد الكريم بن محمد (623هـ)، دار الفكر، دون بيانات أخرى.
فتح القدير = شرح فتح القدير.
72. الفروع: ابن مفلح: محمد بن مفلح بن محمد المقدسي (763هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ=2003م، 168/10، ومطبوع مع الفروع: تصحيح الفروع للمرداوي.
73. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: النفراوي: أحمد بن غنيم (1126هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.
74. قرارات مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة: من الدورة الأولى (1398هـ) إلى الدورة التاسعة عشرة (1428هـ): من القرار رقم (1) إلى القرار رقم (112)، جمع وترتيب: الباحث جميل أبو سارة.
75. قواعد الأحكام في مصالح الأنام: العز: عبد العزيز بن عبد السلام (660هـ)، تحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، بدون بيانات أخرى.

76. كشاف القناع عن متن الإقناع: البهوتي: منصور بن يونس (1501هـ)، دار الكتب العلمية، بدون بيانات أخرى.

77. كشف اللثام شرح عمدة الأحكام: السفاريني الحنبلي: محمد بن أحمد (1188هـ)، تحقيق: نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1428هـ=2007م.

78. كفاية النبيه في شرح التنبيه: ابن الرفعة: أحمد بن محمد (710هـ)، تحقيق: مجدي محمد باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م.

79. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري: الكرماني: محمد بن يوسف (786هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1401هـ=1981م.

80. الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري: الكوراني: أحمد بن إسماعيل بن عثمان (893هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1429هـ=2008م.

81. كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري: محمد الخضر الشنقيطي (1354هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415هـ=1995م.

82. المبدع في شرح المقنع: ابن مفلح: إبراهيم بن محمد بن عبد الله (884هـ)، دار عالم الكتب، الرياض، ط1423هـ=2003م.

83. المبسوط: السرخسي: محمد بن أحمد بن سهل (483هـ)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1421هـ=2000م.

84. ع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده (1078هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ=1998م.

85. مجموع الفتاوى: ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم (728هـ)، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد النجدي وابنه محمد، تصوير الطبعة الأولى، 1398هـ.

86. المجموع شرح المهذب: النووي: يحيى بن شرف (676هـ)، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، دون بيانات أخرى.

87. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (1421هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، دار الثريا، الطبعة الأخيرة، 1413هـ.

88. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: مجد الدين ابن تيمية الجد: عبد السلام بن عبد الله (652هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط2، 1404هـ=1984م.

89. المحلّى: ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد (456هـ)، دار الفكر، بيروت، دون بيانات أخرى.

90. المحيط البرهاني في الفقه النعماني: برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة (616هـ)، قيق: عبد الكر سلمي ندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ=2004م.

91. المدخل: ابن الحاج: محمد بن محمد (737هـ)، دار التراث، بدون بيانات أخرى.

92. المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، المطبعة الخيرية، مصر، ط1، 1324هـ.

93. مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح: الشرنبلالي: حسين بن عمار (1069هـ)، اعتنى به وراجعه: نعيم زرزور، كتبة العصرية، ط1، 1425هـ=2005م.

94. المسالك في شرح موطأ مالك : ابن العربي : محمد بن عبد الله (543هـ)، علق عليه : محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1428هـ=2007م.

95. المستخرج : أبو عوانة : يعقوب بن إسحاق (316هـ)، تحقيق : أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1419هـ=1998م.

96. المستدرك : الحاكم : محمد بن عبد الله (405هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ .

97. المسند : أحمد بن حنبل (241هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1389هـ=1969م، وطبعة الرسالة المخرجة: تحقيق وتخريج : شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة،بيروت، ط1، 1413هـ=1993م.

98. مصابيح الجامع : بدر الدين الدماميني : محمد بن أبي بكر (827هـ)، تحقيق : نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 1430هـ=2009م.

99. المصنف في الأحاديث والآثار : ابن أبي شيبة : عبد الله بن محمد (235هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.

100. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج : الخطيب الشربيني : محمد بن أحمد (977هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ=1994م.

101. المغني على مختصر الخرقي: ابن قدامة: عبد الله بن احمد بن محمد (620هـ)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ، و ط مكتبة القاهرة، 1388هـ=1968م.

102. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم : أبو العباس القرطبي : أحمد بن عمر بن إبراهيم (656هـ)، تحقيق: محيي الدين مستو وآخرين، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1417هـ= 1996م.

103. مناهج تحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مشكلاتها : الرجراجي : علي بن سعيد (بعد 633هـ)، اعتنى به : أبو الفضل الدمياطي وأحمد بن علي، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ=2007م.

104. المنتقى شرح الموطأ : الباجي : سليمان بن خلف (474هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332هـ.

105. المهذب في علم أصول الفقه المقارن : د. عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ=1999م.

106. المهذب في فقه الإمام الشافعي : أبو إسحاق الشيرازي : إبراهيم بن علي (476هـ)، دار الكتب العلمية بدون بيانات أخرى.

107. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل : الحطاب: محمد بن محمد بن عبد الرحمن (954هـ)، دار الفكر، ط3، 1412هـ=1992م.

108. الموسوعة الفقهية : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1،صدر الجزء الأول 1400هـ=1980م، 45جزءا.

109. موقع الإسلام سؤال وجواب.

110. موقع الإسلام سؤال وجواب، المكتبة الشاملة.

111. موقع الشبكة الإسلامية Islamweb.

112. موقع المرئيات youtube.

113. موقع المنهج.

114. موقع دائرة الإفتاء العام بالمملكة الأردنية الهاشمية، الإفتاء aliftaa.jo.

115. النجم الوهاج في شرح المنهاج : الدميري : محمد بن موسى (808هـ)، دار المنهاج، ط1، 1425هـ=2004م.

116. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار : بدر العيني : محمود بن أحمد (855هـ)، تحقيق : ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1429هـ=2008م.

117. النص الشرعي التعليمي : طرق معرفته وحجيته: عطية مختار عطية حسين، بحث مخطوط مقدم إلى مؤتمر النص الشرعي : القضايا والمنهج، الذي تقيمه كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم في 6-7/7/1437هـ. بحث مقبول بعد □ كيمه

118. ة المحتاج إلى شرح المنهاج : شهاب الدين الرملي: محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة (1004هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأخيرة، 1404هـ=1984م.

119. النهر الفائق شرح كنز الدقائق : ابن نجيم : عمر بن إبراهيم (1005هـ)، تحقيق : أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ=2002م.

120. نيل المآرب بشرح دليل الطالب : عبد القادر بن عمر الشيباني (1135هـ)، تحقيق : د. محمد سليمان الأشقر، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1403هـ=1983م.

121. الهداية في شرح بداية المبتدئ : المرغيناني : علي بن أبي بكر (593هـ)، مطبوع مع شرحها البناية.

122. الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني: أبو الخطاب الكلوذاني : محفوظ بن أحمد (510هـ)، تحقيق : عبد اللطيف هميم و ماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ=2004م.

123. الوجيز في أصول الفقه : د. عبد الكريم زيدان (1435هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1417هـ=1996م.

الفؤاد والقلب في القرآن الكريم - دراسة تحليلية

الدكتورة حبيبة شهرة

أستاذة محاضرة في قسم العلوم الإسلامية بجامعة عمار الثليجي بالأغواط — الجزائر

مقدمة البحث:

ا□مدالله الذي أرسل رسوله هاديا ومبشرا ونذيرا وأنزل معه الفرقان ليكون للعا□□ نذيرا وجعله للمؤمن□ نورا وضياء مبينا، وأمرنا بالتفكر والتدبر في آياته، وجعله المعجزة الخالدة الباقية الى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

أما بعد؛ يقول الله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ * وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً ﴾[1] .

تعددت الآيات القرآنية التي ذكر فيها الفؤاد والقلب، وهما أشرف ما في الإنسان وأخصه، ومركز الفقه والعلم والنوايا ونوازع النفس من عواطف ومشاعر، وموطن الإدراك الحسي، وموضع المسؤولية والجزاء، يَقُولُ الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[2].

الآيات تتحدث عن القلب وأحواله ووظائفه وعن الفؤاد خصائصه ووظائفه وعن العلاقة بينهما.

ارتبط القلب بالفقه والعلم، ونوازع النفس من ايمان وكفر وحب وكره ونوايا، وأنه مبتدء الأعمال الإرادية ومصدرها، وأرتبط الفؤاد بالحواس من سمع وبصر وإدراك وإحساس .

وذكر القرآن أن الفؤاد يؤثر على القلب وبالعكس.

في هذا البحث أتناول موضوع القلب والفؤاد في القرآن الكريم بالدراسة والتحليل، ما المراد بكل منهما من حيث المعنى والصفة والوظيفة؟ وما هو تأثير كل منهما على الإنسان؟

استقراء الآيات القرآنية التي وردت فيهما نجد أنها قد أوضحت الفروق التي ميزت كل منهما عن الآخر، وميزت بين صفات القلب وصفات الفؤاد وخصت كل منهما بخصائص منفردة عن الآخر، وأوضحت الآيات علاقة كل من القلب والفؤاد ببعضهما، وعلاقتهما ببقية ا□واس.

أولاً: سبب اختيار الموضوع وأهميته :

أظهرت الآيات تبايناً جلياً بين لفظي القلب والفؤاد وكشفت عن القليل من أسرارهما، ولأجل ذلك تنوعت آراء المفسرين وأهل اللغة وغيرهم في تعريف ماهية كل منهما، فالبعض لم يفرق بينهما، و البعض جعلهما شيئين

---

1 - سورة النساء : الآية 82

2 - سورة الإسراء: الآية 36

منفصلين، وآخرين جعلوا أحدهما أخص من الآخر وهكذا، يقول رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ"[1] .

فلأهميتهما وخطورة وظيفة كل منهما كان من المهم دراسة الآيات الواردة فيهما دراسة تدبر وتأمل، ودراسة أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الموضحة لما أقوم ببحثه مع النظر في تفسير هذه الآيات، و دراسة الآراء في ماهية كل منهما .

ثانياً: أهداف البحث :

1- الدراسة والتحليل للآيات التي ورد فيها لفظي القلب والفؤاد، ما المراد بكل منهما من حيث المعنى والصفة والوظيفة.

2. توضيح الفروق التي ميزت كل منهما عن الآخر .

3. توضيح الصفات والوظائف التي اشتركا فيها .

4. علاقة كل من القلب والفؤاد ببعضهما، وعلاقتهما ببقية الحواس .

ثالثاً: منهج البحث :

1 - عرض للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ذكر فيها القلب و الفؤاد .

2 - معنى القلب والفؤاد في معاجم اللغة العربية .

3 -عرض لآراء العلماء من المفسرين أو المحدثين و غيرهم لاستجلاء معاني الآيات قدر الامكان .

4 - المقارنة بين الصفات و الوظائف لكل من القلب و الفؤاد مع بيان أن هنك فروق بينهما .

****

---

1 رواه البخاريفي صحيحه كتاب الإيمان حديث رقم (50) (52) و (3051) ومسلم في صحيحه كتاب المساقاة حديث رقم 2996 ، وأحمد 4/ 267 و269 و270 و271، وأبو داود (3329) و (3330)، والنسائي 7/ 241، وابن ماجة (3984)، والترمذي (1205)، والبغوي، في " شرح السنة " (2031).

الباب الأول

مفهوم الفؤاد في القرآن الكريم

ويشتمل الباب على تعريف الفؤاد وصفاته ووظائفه وعلاقته ببقية □ولس.

ويتكون من أربع فصول:

الفصل الأول: الفؤاد في القرآن الكريم

ويتكون من مبحث□ :

المبحث الأول: عرض للآيات التي ورد فيها ذكر الفؤاد.

المبحث الثاني: معنى الفؤاد في اللغة.

- **المبحث الأول: الآيات التي ورد فيها الفؤاد، ومعنى الفؤاد في اللغة:**

يقول الله تعالى:

﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[1].

﴿ولِتصغى إِلَيه أَفْئدةُ الَّذين لَا يؤمنون بالْآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون﴾[2].﴿وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك ﴾[3].﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾[4].﴿ مُهْطِعِ□ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ﴾[5].﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ * إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[6]﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ * وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴾[7].﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا * إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[8].﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[9].﴿ قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[10].﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[11].﴿ثُمَّ سَوَّاهُ

---

1 ـ سورة الأنعام: الآية 110

2 ـ سورة الأنعام: الاية 113

3 - سورة هود: الآية 120

4 - سورة ابراهيم الآية 37

5 ابراهيم 43

6 الاسراء 36

7 الفرقان 32

8 القصص 10

9 النحل 78

10 سورة □لك 23.

11 □ؤمنون 78

وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[1]. ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾[2]. ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[3]

﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ*الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ﴾[4,5].

المبحث الثاني: تعريف الفؤاد في اللغة :

القلب و جمعه أفئدة (يقول الشاعر : رآها الفؤاد) أي أدركها و تبينها ، فجعل الفؤاد كأنه حاسة ترى وتدرك من تحب، يقال رجل مفؤدأى أصابه مرض في فؤاده .

والفاء و الألف و الدال أصل صحيح يدل على شدة الحرارة، منها فأدت اللحم أى شويته، فالفؤاد سمي بذلك لحرارته[6].

يقول الشاعر أبو تمام:

نَقِّلْ فُؤَادَكَ حَيْثُ شِئْتَ مِنَ الْهَوَى ... ... مَا الْحُبُّ إِلاَّ لِلْحَبِيبِ الأَوَّلِ

وفَارِغُ الْفُؤَاد : خَالٍ مِنَ الْهَمِّ وَالْحُزْن. . **حديد الفؤاد: متوقّد الذهن**، ويقال : هو فارِغ الفؤاد : لا هَمَّ عنده ولا حَزَن ، أَو سيِّئ الحال ، وبه قال بعض المفسرين في قوله تعالى : القصص آية 10 **وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا** " .. تفأّدت النارُ: تحرَّقَتْ وتوقّدتْ، فَأَدَهُ فَأَدَهُ فَأْدًا : فَأَدَهُ أَصاب فُؤَادَهُ . ويقال : فأدَهُ الداءُ ، وفأدَهُ الخوف، وفَأَدَهُ الخُبْزَ أَو اللَّحْمَ: أنضجه في الرَّمادِ الحارِّ**عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ** ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "**أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ هُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً ، وَأَلْيَنُ قُلُوبًا**"[7].

****

1 السجدة 9

2 الأحقاف 26

3النجم 11

4الهمزة 7

5المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – طبعة دار الحديث- لمحمد فؤاد عبد الباقي.

6لسان العرب لابن منظور . دار الكتب ط بيروت ص305، 83 ،المعجم الوجيزص 511.

7 رواه البخاري (4388)ومسلم (52).

الفصل الثاني

صفات الفؤاد في القرآن الكريم

المبحث الأول : الفؤاد يتصف بالميل والرغبة والهوى والإرادة.

يقول تعالى : ﴿وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ﴾[1].

والصغو: الميل أى: ولتميل، فالفؤاد اذا رغب ومال تعلقت بواسطته النفس "وليرضوه " ثم سائر **الأعضاء** " وليقترفوا" أى ليكتسبوا، فيتم الرضا من النفس ويتم الكسب من سائر الأعضاء[2].

ولتميل إليه قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة،وهو من "صغَوْت تَصْغَى وتصغُو، والتنزيل جاء بـ " تصغَصَغْوًا، وصُغُوًّا "، وبعض العرب يقول: " صغيت "، بالياء، وذلك إذا ملت، **عن ابن عباس: (ولتصغى إليه أفئدة)، يقول: تزيغ إليه أفئدةلتميل.**

وعن السدي: (ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة)، يقول: تميل إليه قلوبُ الكفار، ويحبونه، ويرضون به.

قال ابن زيد في قوله: (ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة)،قال:"ولتصغى"، وليهووا ذلك وليرضوه. قال: يقول الرجل للمرأة: " صَغَيْت إليها، **هويتها.**

أماقوله :"وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ**" قال أبو جعفر: وليكتسبوا من الأعمال ما هم مكتسبون.**

قيل: " قارف فلان هذا الأمر"، إذا واقعه وعمله، عن ابن عباس: (وليقترفوا ما هم مقترفون)، وليكتسبوا **ما هم مكتسبون، وعن السدي: قال: ليعملوا ما هم عاملون،قال ابن زيد: ليعملوا ما هم عاملون**[3].

يقول سبحانه : ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ **فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ**﴾[4].

"فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ"أى اجعل أفئدة بعض الناس مائلة **إليهم، فتميل إلى الذهاب** إلى تلك البلدة للنسك والطاعة لله تعالى وإلى نقل المعاشات **للتجارة فيتسع عيشهم ويكثر طعامهم ولباسهم**[5].

الآية أسندت الهوى والميل إلى الأفئدة دون القلوب، فالفؤاد إذا مال تحرك البدن واتجه صوب ما **يهوى..** إبراهيم عليه السلام سأل الله سبحانه في دعائه أن يجعل قلوب بعض خلقه تنزع إلى مساكن ذريته الذين أسكنهم بواد غير ذي زرع عند بيته المحرَّم، ومن يومها إلى قيام الساعة لا يقل ولا ينقطع توافد البشر على بيت الله الحرام **حاجاً ومعتمرين** وزائرين راغبين في الأجر وفي التجارة.

---

1 الأنعام 113

2 تفسير الرازي 123/5

3 تفسير أبي حيان 4 / 205 ، والقرطبي 7 / 69 وتفسير الطبري 12 / 58 .مجاز القرآن 1 / 205 **بتصرف.**

4 **سورة ابراهيم اية** 37

5 تفسير الرازي 105/7

المبحث الثاني: الفؤاد موضع التقلب أو التثبيت:

يقول تعالى : ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[1] .

التقلب□وبل الشيء عن وجهه، فمن صفات الفؤاد أنه يتقلب، ومعنى الآية: أنه إذا جاءتهم الآيات القاهرة التي اقترحوها وعرفوا دلالتها على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم، قلب الله أفئدتهم فبقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الآيات[2]. قال الطبري: نقلب أفئدتهم، فنزيغها عن الإيمان، وأبصارهم عن رؤية الحق ومعرفة موضع الحجة، وإن جاءتهم الآية التي سألوها، فلا يؤمنوا بالله ورسوله وما جاء به من عند الله، كما لم يؤمنوا بتقليبنا إياها قبل مجيئها مرّة قبل ذلك[3].

المبحث الثالث: الفؤاد مجمع الأحاسيس والغرائز وموطن الإدراك الحسي:

الفؤاد موطن إدراك الحواس من سمع وبصر وإحساس وهو موضع ووعاء المعرفة المكتسبة بواسطة الحواس ﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[4]، الآية تؤكد أن الفؤاد موطن الإدرك البصري.

أي ما كذب الفؤاد ما رآه البصر ،أو ما كذب الفؤاد ما رأى محمد عليه الصلاة والسلام ، أي القلوب تشهد بصحة ما رآه صلى الله عليه وسلم من الرؤيا[5].

والفؤاد وثيق الصلة بإحساس الألم ، قال تعالى : ﴿ نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ*الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾[6].

فالألم نافذ إلى الفؤاد موطن الأحاسيس المادية الحاصلة بواسطة الحواس وألطف ما في الإنسان و أشد تألما بأي أذى ، روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إن النار تأكل أهلها حتى إذا اطلعت على أفئدتهم انتهت ثم إن الله يعيد لحمهم وعظمهم مرة أخرى[7].

تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ﴿الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾تشرف على القلوب فتحرقها ، إنها نار الله الموقدة التي من شدتها تنفُذ من الأجسام إلى القلوب.وألمها أشد من ألم غيرها للطفها.

الفؤاد كالقلب لكن يقال له فؤاد إذا اعتبر فيه معنى التفؤد، أي: التوقد، يقال: فأدت اللحم: شويته، ولحم فئيد: مشوي. قال تعالى :﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ ﴿إن السمع والبصر والفؤاد﴾ ،﴿فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم﴾ ، ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ ، ﴿وأفئدتهم هواء﴾ وتخصيص الأفئدة تنبيه على فرط تأثرهاهي ألطف ما في البدن، وأشده تألما بأدنى من الأذى، ولأنه منشأ العقائد الفاسدة، ومعدن حب المال الذي هو منشأ الفساد والضلال، وعنه تصدر الأفعال القبيحة[8].

---

1 الأنعام 110

2تفسير الرازي 114/5

3تفسير الطبري 60/12

4النجم 11

5تفسير الرازي 403/14

6الهمزة 7

7نفس□لرجع 286/11

8 نظم الدرر 248/22

المبحث الرابع: الفؤاد موضع الدواعي و الصوارف

قال تعالى : ﴿ مُهْطِعِ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ﴾[1] .

وأفئدتهم هواء أي: خالية ، قال قتادة:خرجت قلوبهم عن صدورهم ، فصارت في حناجرهم ، لا تخرج من أفواههم ولا تعود إلى أماكنها ، فالأفئدة هواء لا شيء فيها ، ومنه سمي ما بين السماء والأرض هواء لخلوه وقيل : خالية لا تعي شيئا ولا تعقل من الخوف . وقال الأخفش:جوفاء لا عقول لها ، والعرب تسمي كل أجوف خاو هواء . وقال سعيد بن جبير: و"أفئدتهم هواء":أي مترددة ، تمور في أجوافهم ، ليس لها مكان تستقر فيه . وحقيقة المعنى : أن القلوب زائلة عن أماكنها ، والأبصار شاخصة من هول ذلك اليوم[2].

يقول سبحانه : ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ ﴾ [3] .

عَنْ اِبْن عَبَّاس فِي هَذِهِ الْآيَة لَمَّا جَحَدَ الْمُشْرِكُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّه لَمْ تَثْبُت قُلُوبهمْ، وَقَالَ مُجَاهد فِي قَوْله" وَنُقَلِّب أَفْئِدَتهمْ وَأَبْصَارهمْ " ونَحول بينهم وبين الْإِيمَان ولَو جاءتهم كُل آية فَلَا يؤمِنون كَما حُلْنَا بَيْنهمْ وَبَيْن الْإِيمَان أَوَّل مرة . وَكَذَا قَالَ عِكْرِمَة وَعَبْد الرَّحْمَن بْن زَيْد بْن أَسْلَم

فإذا حصلت الداعية في الفؤاد انصرف إليه البصر شاء ذلك أم أبى، وإذا حصلت الصوارف انصرف البصر عنه وإن كان يبصره في الظاهر، فالسمع والبصر آلتان للفؤاد تابعين لأحواله، فإذا تقلب الفؤاد تقلب تبعا له السمع والبصر[4].

المبحث الخامس: الفؤاد قد يتصف بالثبات أو الارتياب

إن ثقة الإنسان وثباته في كل ما يعمله يكون بمقدار يقينه بما يعلمه ، و بقدر انفصام عمله عن علمه يكون ضعف عزمه أو مرض قلبه ، وبقدر انفصام العلم عن العمل يكون الجزاء و الحساب .

إن المعرفة الأكيدة واليقين القاطع هما في التعبير القرآني ثبات الفؤاد الذي لا يداخله شك و لا يساوره ارتياب، ﴿ وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ * وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾[5]، فإذا ما ذكر له أخبار الرسل والصعاب التي تعرضوا لها تهون عليه المصاعب التي يتعرض لها ويثبت فؤاده.

و"الفؤاد" هو وعاء العقائد، بمعنى أن المخ يستقبل من الحواس، ووسائل الإدراكات من عين ترى، ومن أذن تسمع، ومن أنف يشُم، ومن فَمٍ يستطعم، ومن كفٍّ تلمس، فتتولد المعلومات التي يصنفها المخ، ويرتبها كقضايا عقلية، ويناقش المخ تلك القضايا العقلية إلى أن تصح القضية العقلية صحة لا يأتي بعدها ما ينقضها، فيسقطها

---

1 ابراهيم 43
2 تفسير البغوي 114/5
3 الأنعام 110
4 نفس المرجع 114/5 نظم الدرر 248/22
5 هود 120

المخ في الفؤاد لتصير عقيدة لا تطفو بعدها إلى العقل لتُناقش من جديد؛ ولذلك يسمونها "عقيدة"، **من العقدة فلا تتذبذب بعد ذلك.**

إذا فالفؤاد هو الوعاء القابل للقضايا التي انتهى المخ من تمحيصها تمحيصاً وصل فيه إلى الحق، وأسقطها **على القلب ليدير حركة الحياة على مُقتضاها** . وعلى سبيل المثال: نجد الشاب الذي يفكر في مستقبله، فيدرس مزايا وعيوب المهن المختلفة ليختار منها التخصص الذي يتناسب مع مواهبه وأحلامه، ثم يدرس المحسَّات التي استقبلها بحواسه ليُمحِّصها بعقله؛ وما ينتهي إليه عقله يسقطه في قلبه؛ ليصير عقيدة يدير بها حركة حياته، **مثال** هذا: أنه قد استقر في وجدان الناس وعقولهم أن النار مُحرقة، ولكن من أين جاء هذا اليقين في أن النار محرقة؟ **نقول: جاء من أمر حسي بأن شاهد الناس أن مَنْ مسَّته النار أحرقته.**

لابد إذاً أن يكون القلب ثابتاً؛ غير مذبذب، **ولذلك يقول الحق سبحانه**: "وَكُلاًّ نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ" **لأن الفؤاد هو الوعاء الذي من مهمته أن يكون مستعداً لاستقبال كلمة الحق؛ وليقبل تنبيه** الذكرى، وجلال الموعظة، وكمال الوارد من الحق سبحانه وما يأتي من الحق **سبحانه هو الحق أيضاً، والحق هو** الشيء الثابت الذي لا يطرأ عليه تغيير، وحق الحق ينبوع العقيدة الذي ستصدر عنه طاعة التكليف، ولا بد أن **يكون الإنسان على ثقة من حكمة المكلف قبل أن يُقبِلَ** على التكليف؛ لذلك لزم أن يأتي الدليل على وجود الحق **سبحانه وهو قمة الوجود الأعلى،** قبل أن تأتي الموعظة، ويكون الإيمان بالوجود الأعلى الذي لا يتغير ولا تطرأ عليه الأغيار هو السابق لمجيء تلك الموعظة[1].

فالمعارف الإلهية لابد لها من قابل وهو الفؤاد الذي لابد أن **يكون على استعداد لقبول تلك المعارف** الإلهية لذلك أصلح الله حال القابل وثبت الفؤاد ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ * وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾[2] ... **فالقرآن أنزله الله** كذلك مُنجّماً حَسْب الأحوال، والحكمة من ذلك "لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ" **لأن** النبي **صلى الله عليه وسلم سيتعرض** على مدى ثلاث وعشرين سنة لمواقف تزلزل، فكلما تعرضْتَ **يا** محمد لموقف من هذه المواقف نزل القرآن تسليةً لك وتثبيتاً وَصِلةً بالسماء لا تنقطع. ولو نزل القرآن مرة واحدة لكان التثبيت مرة واحدة، ثم تأتي بقية الأحداث بدون تثبيت، ولا شكَّ أن الصلة بالسماء تُقوِّي المنهج وتُقوِّي الإيمان.

المبحث السادس: الأفئدة تصبح فارغة من كل أمر من أمور الدنيا إلا مما أهمها وروعها

﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا * إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[3].. **لُصبح فؤادها فارغا من كل شيء** إلا من أمر موسى كادت لتقول إنه ابنها من فرط خوفها وحزنها لولا أن الله تعالى ربط على قلبها لسبق إيمانها .

ومن الآية نرى أن الفؤاد إذا كان مليء بضوابط معينة حاضرة فيه فإنه يفرض سيطرته على العقل وإن فرغ **منها** لحظيا أو كليا فقد السيطرة على العقل، والربط كان سببا للسيطرة على أفعالها وأقوالها .

---

1 تفسير الشعراوي 70/4

2 الفرقان 32

3 القصص 10

الفصل الثالث

وظائف الفؤاد في القرآن الكريم

المبحث الأول :الفؤاد هو مبتدئ القوة المدركة للعلم ومحل المعارف والأفكار

يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ * إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[1].. **فالعلوم** إما مستفادة من الحواس أو من السمع والبصر أو من الأفئدة وهي العلوم العقلية، وفي الآية تأكيد على أن الفؤاد هو محل العلم والمعرفة .

وقول الله تعالى : ﴿ **وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ** ﴾[2]أي أفئدتهم خالية عن جميع الخواطر والأفكار لعظيم ماهم فيه من الحيرة والحزن ولما تحققوه من العذاب[3].

إن الدراسة المتأنية للآيات رسمت صورة مجسمة شاملة لأدوات التكليف في المخ البشري الذي يعتبر مكاناً لتلك الأدوات فالسمع والبصر وهم علم لهم مراكزهم في المخ البشري على سطح المخ على قشرته بينما تسكن مناطق العواطف والأحاسيس قلب المخ وبينهما علاقة متبادلة يتحقق منها معنى زائد وهو أن المخ بأدوات إدراكه ليس ذاكرة مبرمجة بل هو أكبر من ذلك إنه يدرك ويقيس ويحسب ويحتفظ بالذكريات المختلفة وفي نفس الوقت **ينفعل ويتعاطف** ويتدخل في العمليات العقلية ، ثم إنها الإرادة التي تحكم كل الملكات وتوجهها وتختار بين البدائل من خلال المقارنة والترجيح.

المبحث الثاني: الفؤاد موضع المسؤولية والجزاء

﴿ إِنّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾

الفؤاد يشكل علاقة عضوية مع السمع والبصر، وله مكان ثابت لا يتغير بعد السمع والبصر في كل القرآن ا يوحي بأنه يأخذ حكم السمع والبصر كأدوات علم وتكليف .

والإنسان مسؤول عن سمعه وبصره وفؤاده،لذلك ينهانا الله عز وجل عن اتباع ما ليس لنا به معرفة يقينية **متصلة بالفؤاد وعن طريق ولس، والنهي عن** القول أو الفعل أو الحكم بما لا يكون معلوما ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ * **إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِ** ﴾[4].

المبحث الثالث: الفؤاد محل التصديق و التكذيب

﴿**ما كذب الفؤاد ما رأى** ﴾ **أي** ما كذب الفؤاد ما رآه بل تيقن أن ما رآه بفؤاده صدق وصحيح، والآية معناها أن ما رآه حق وأنه ما كذب فؤاد النبي صلى الله عليه و سلم، وقرئ " ما كذب " بالتشديد" معناه : ما **قال أن رئي خيال لا حقيقة ، أي** لما رأى جبريل علم بفؤاده أنه ليس **بخيال و أنه حق** [1].

1الاسراء 36

2ابراهيم 43

3 الرازي 341/7

4القصص 50

الفصل الرابع

العلاقة بين الفؤاد و الحواس

الفؤاد هو وعاء المعرفة المادية المتحصلة بواسطة الحواس، لذا نجد أن القرآن الكريم ربط بينهم في أكثر الآيات.

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[2].

﴿ قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ﴾[3].

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ﴾[4].

﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[5].

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾[6].

هكذا في كل الآيات التي جمعت بين السمع والبصر والفؤاد يكون نفس الترتيب القرآني السمع ثم البصر ثم الفؤاد، فالسمع يتقدم البصر الذي يتقدم الفؤاد، وقد يكون لذلك دلالة علمية فادرك السمع يكون قبل ادرك البصر .

ومن السمع والبصر تتولد المعلومات التي يصنفها الفؤاد، ويرتبها كقضايا عقلية.

إذا فالفؤاد هو الوعاء القابل للقضايا التي انتهى من تمحيصها تمحيصاً وصل فيه إلى الحق، وأسقطها على القلب ليدير حركة الحياة على مُقتضاها. قال ابن عاشور: الأفئدة: جمع الفؤاد، وأصله القلب، ويطلق كثيراً على العقل وهو المراد هنا[7]. . غير أنَّ" الفؤاد "ورد كمفهوم وظيفة معرفية إدراكية، حيث نجده يقترن مع وظيفة السمع والبصر؛ أي: مع قوى الإدرك لا مع وسائلها.

أما بالنسبة للأفئدة تشريحيا فنجد أن ذكرها يأتي في مكان ثابت بعد السمع والبصر في كل آيات القرآن ما يجعل الفؤاد مرتبطا بالسمع والبصر ارتباطا عضويا وله علاقة بالأحاسيس والعواطف. ولكن هل يمكن تحديد الفؤاد مكانه بأنه في عمق (داخل) المخ من خلال هذه الآيات؟. الجواب نعم وذلك لوجود الفؤاد في مكان ثابت بعد

---

1 نظم الدرر 241/10

2 النحل 78

3 سورة الملك 23.

4 المؤمنون 78

5 السجدة 9

6 الأحقاف 26

7 التحرير والتنوير لابن عاشور 232/7 .

البصر وليس بعد مركز الأبصار من الخلف وهذا يحتم الاتجاه الى عمق المخ حيث اكتشف العلماء مركز الأحاسيس والعواطف هناك في جهاز يسمى الجهاز العاطفي [1].

والفؤاد كلما ورد في سياق الامتنان بمنح الإنسان العلم وأدوات تحصيله وطرقه، كان على أنه ملكة أو وظيفة أو قوَّة إدراكية؛ كقوله تعالى: **"**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**"**. **فقوى تحصيل المعرفة هي السمع والبصر والفؤاد**، وتبعاً للوظائف التشريحية للمخ البشري فإن الفؤاد **هو** المركز الموجود في مؤخّرة الدماغ وفي عمقها، يقال لها الذاكرة الدائمة التي تتكون من الصغر وتتكون فيها قناعات لإنسان ومبادئه من أول حياته إلى نهايتها ، والذي يتلقّى المعلومات القادمة منَ الحواسّ الخمسة ، فهو أشبه ما **يكون بالديوان** في المؤسسات الحكومية ، لهذا السبب يربط القرآن الكريم دوماً بـ **السمْع والبصر** والفؤاد ، لأنّ **السمْع و البصر يُرسلان** المعلومات إلى **الفؤاد**، الذي ينقلها إلى القلْب في الناصية لاتّخاذ القرارات **المناسبة فيما يرى الإنسان ويسمع** .

قال تعالى : **"ما كَذَبَ الفُؤادُ ما رأى"**، والعذابُ في جهنّم يكون بقدَر ما اكتسبته الحواسّ **والفؤاد** ، **"نارُ** الله الموقدة التي تطّلعُ على الأفئدة**""** إنّ السمْعَ والبصَرَ والفؤاد كلّ أولئك كانَ عنهُ مسؤولاً**"**.

****

---

1 **السمع والأبصار والأفئدة - دراسة قرآنية طبية مقال** للدكتور محمد جميل الحبال

الباب الثاني

مفهوم القلب في القرآن

ويتكون من أربعة فصول فيها:

عرض لبعض الآيات التي ذكر فيها القلب ومعناه في اللغة ثم صفاته ووظائفه ثم علاقته بالفؤاد.

الفصل الأول:

ويتكون من مبحث : المبحث الأول : بعض الآيات التي ذكر فيها القلب:

القلب فهو منتهى تلك القوة دركة للعلم،قلب يعقل ما يسمع .. وقد ورد ذكر القلب131 مرة في 126 آية منها19 آية جاء مفردا، وأتي جمعا في 107 آية، وتكرر في خمس منها، ولم يأت مثنى إلا مرة واحدة في قول الله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴾[1]. ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾[2]. ﴿ وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴾[3].﴿ لاَ يؤاخذُكُم اللَّه بِاللَّغْوِ فِي أَيْمانِكُمْ ولَكِن يؤاخذُكُم بما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾[4]. ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾[5]. ﴿وَلاَ تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾[6]. ﴿ رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾[7]. ﴿ سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ﴾[8]. ﴿ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[9]. ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[10]. ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هم الغافلُون ﴾[11] ﴿ إِنَّمَا يستئذنك الَّذِين لاَ يؤمنون بِاللَّه والْيَوْمِ الآخِرِ وارتابت قُلُوبهم فهم في رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾[12] ﴿الَّذِينَ آمَنوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّه تَطْمَئِنُّ القُلُوبُ ﴾[13] ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ

1الأحزاب 4.
2 البقرة:97.
3 البقرة:204.
4 البقرة:225.
5 البقرة: 260
6 البقرة: 283
7آل عمرن 8
8آل عمرن 151.
9آل عمرن 154.
10 آل عمرن 159.
11 الأعراف 164.
12 التوبة 54.
13 الرعد 28.

إيمانه إلاَّ مَنْ أُكرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بالإيمَان وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1] ﴿وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾[2] ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَـٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾[3]﴿ يَوْمَ لاَ يَنفَعُ مَالٌ وَلا بَنُونَ * إِلاَّ مَن أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[4].

****

المبحث الثاني: معنى القلب في اللغة

القلب في اللغة :

يعبر به عن العقل، قال الفراء في قوله تعالى : لمن كان له قلب أي عقل ، وقال أنه جائز في العربية أن يسمى العقل بالقلب .

هو الفؤاد أيضا، أو أخص منه، وقالوا هو العقل، وقلب كل شيء وسطه و لبه ومحضه، وقلب النخلة جمارها، وقلب الشجر مالان من أجوافها، والقلب : كثير التقلب.

والقلب : تحويل الشيء عن وجهه، و قلّبه حوله ظهرا لبطن، قلب الأمور : بحثها و نظر في عواقبها ، قال الله تعالى : ﴿لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِن قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الأُمُورَ ﴾ التوبة 48 وقال صلى الله عليه و سلم: " سبحان مقلب القلوب" .

والقاف و اللام و الباء أصلان صحيحان : أحدهما يدل على خالص الشيء وشريفه، والآخر على رد الشيء من جهة الى جهة [5].

****

الفصل الثاني

صفات القلب في القرآن الكريم

أولاً: القلب يتصف بالتقلب :

يقول الله تعالى:﴿ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فيه الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ ﴾[6].

التقلب في اللغة: تقلّبَ: تقلّب الشّيءُ تحوّل من حالة إلى أخرى بواضطرب وتغيّر.." "يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ"، "قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ"، " وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ". يقل تقلُّبات ▯ياة

---

1 النحل 106

2 الكهف 28.

3 الحج:46.

4 الشعراء:.88،89

2 لسان العرب لابن منظور 350+▯معجم الوجيز 545.

6 النور 37

وتقلُّبات الدَّهْر: هي الحوادث السَّعيدة أو المؤسفة التي تتتابع في الحياة، تقلَّب في النِّعمة : عاش منعّمًا سعيدًا ، تمتَّع بها . تقلَّب الشَّخصُ على فراشِه : أرق ، تحوَّل من جانب إلى جانبٍ آخر، **تقلَّب على الجمر : قلق ، شُغِل،** تقلَّب على رَمْضاء البُؤس : اكتوى بنار الفقر وعانى من مرارته وشقائه . تقلَّب الشَّخصُ في الأمور : تصرَّف فيها **كيف شاء "وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ".**

تقلَّب في البلاد : تنقَّل فيها، تقلَّب في الوظائف : شغل بالتَّتابع عدّة وظائف[1].

﴿ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴾[2].

رجال لا تشغلهم تجارة ولا بيع عن ذِكْرِ الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة لمستحقيها، يخافون يوم القيامة الذي تتقلب فيه القلوب بين الرجاء في النجاة والخوف من الهلاك، وتتقلب فيه الأبصار تنظر إلى أي مصير تكون؟ في هذا اليوم القلوب تضطرب من الهول والفزع وتشخص الأبصار، لقوله سبحانه: "وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ **الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا"**[3]، أنها تتغير أحوالها فتفقه القلوب بعد أن كانت مطبوعا عليها لا تفقه ، وتبصر الأبصار بعد أن كانت لا تبصر ، فكأنهم انقلبوا من الشك إلى الظن ، ومن الظن إلى اليقين ، ومن اليقين إلى المعاينة ، لقوله:"وبدا لَهم مِّن اللَّهِ ما لَم يكُونوا يحتسِبون"[4]، **وقوله: "لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ"**[5]،إن القلوب تتقلب في ذلك اليوم طمعا في النجاة وحذرا من الهلاك ، والأبصار تتقلب من أي ناحية يؤمر بهم ، أمن ناحية اليمين أم من ناحية الشمال ؟ ومن أي ناحية يعطون كتابهم أمن قبل الأيمان أم من قبل الشمائل ؟ والمعتزلة لا يرضون بهذا التأويل ، فإنهم قالوا : إن أهل الثواب لا خوف عليهم البتة في ذلك اليوم ، وأهل العقاب لا يرجون العفو ، لكنا بينا فساد هذا المذهب غير مرة أن القلوب تزول عن أماكنها فتبلغ الحناجر ، والأبصار تصير زرقا ، قال الضحاك : يحشر الكافر وبصره حديد وتزرق عيناه ثم يعمى ، ويتقلب القلب من الخوف حيث لا يجد مخلصا حتى يقع في الحنجرة[6] **فهو قوله: "وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ"**[7].

ثانياً: القلب يتصف بالتعقل والفهم أو العمى والضلال:

---

1 المعجم الوجيز 545.

2 النور 37

3 الأحزاب آية 10

4 الزمر آية 47

5 ق آية 22

6 التفسير الكبيرالإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني - دار الكتب العلمية ببيروت سنة النشر: 2004م – 1425هـ

7 غافر آية 18

يقول سبحانه: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا * فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تعمى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾[1] ولكن للقلب في كتاب الله وفي سنة رسوله **صلى الله عليه وسلم** وفي مفاهيم كثير من الناس مدلول غير تلك الكتلة من اللحم الرابضة في القفص الصدري تضخ الدم إلى **كافة خلايا الجسم، وهو مدلول يتعلق بالعواطف والمفاهيم،** والأفكار والعقائد والفهم، وركائز الأخلاق وضوابط **السلوك،** وهي قضايا ليس مقرها القلب العضلي وإن ارتبطت به بصورة لم يدركها الإنسان بعدو يراه المفكرون من أمثال الإمام الغزالي في كيان معنوي، أو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب العضوي تعلق لا تدرك كنهه، **ويرى** الغزالي أن هذا القلب المعنوي هو حقيقة الإنسان، **وهو** الكيان المدرك العالم العارف من الإنسان **وهو المخاطب** والمعاقب والمعاتب والمطالب ... والقلب المعنوي أو اللطيفة الربانية مرتبطة بمعنى الروح وهو سر مغلق.

وبهذا المعنى أيضًا نرى لمحة إعجازية في حديث رسول الله . صلى الله عليه وسلم: **"أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً** إِذَا صَلَحت صلح الْجسدُ كُلُّه، وإِذَا فسدت فسد الْجسدُ كُلُّه، أَلا وهِي الْقَلْب." **فإذا صلح مركز العواطف والمفاهيم** والأفكار والعقائد وركائز الأخلاق وضوابط السلوك، إذا صلحت حقيقة الإنسان المدرك العالم العارف، صلح أمره **كله، وإذا** فسدت فسد أمره كله.

وهنا تتضح لمحة من لمحات الإعجاز في هذا الحديث النبوي الشريف إذا أخذ على جانبه المادي العضوي الملموس وإذا أخذ على جانبه المعنوي الروحاني الغيبي فإننا نجده صحيحًا دقيقًا شاملاً؛ فالقلب بمدلوله المادي هو **قوام حياة الجسد، إذاصلح،صلح الجسد كله، وإذا فسد، فسد الجسد كله،** والقلب بمدلوله المعنوي قوام العواطف **والعقائد، والمفاهيم والأفكار،** وركائز الأخلاق وضوابط السلوك، فإذا صلح صلحت كل هذه الزوايا، وبصلاحها **يصلح الجسد كله.**

وكما أشار القرآن لمكان ووظيفة السمع والبصر والفؤاد أشار إلى الناصية بأن فيها تتجلى الإرادة ومن خلالها **يتم الاختيار** بين البدائل وبتوجيهها يتم تنظيم السلوك وقيادة حركة الجسم وهذا ما وجده العلماء حديثاً .

ثالثاً: القلب هو موطن الوجل والخشية و تقوى الله

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾[2] ﴿ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى **الْقُلُوبِ** ﴾[3] ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ﴾[4] ﴿ **وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا** بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ ﴾[5] ﴿ مَّنْ خَشِيَ الرَّحْمَٰنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ ﴾[6] ﴿ **إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ** ﴾[7] ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ ﴾[1]

---

1 الحج 46

2 الأنفال 2

3 الحج 32

4 المؤمنون 60

5 الحج 54

6 ق 33

7 الصافات 84

نرى من الآيات السابقة أن ليس المؤمن بالذي يخالف الله ورسوله، ويترك اتباعَ ما أنزله إليه في كتابه من حدوده وفرائضه، والانقياد لحكمه، ولكن المؤمن هو الذي إذا ذكر الله وَجِل قلبه، وانقاد لأمره، وخضع لذكره، خوفًا منه، وفَرَقًا من عقابه[2].

كذلك نرى المؤمن الذين يعطون الصدقات ويؤدّون حقوق الله عليهم في أموالهم ما أعطوا إياها من صدقة، إلى أهلها إلا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ خائفة من أنهم إلى ربهم راجعون، فلا ينجيهم ما فعلوا من ذلك من عذاب الله، فهم خائفون من المرجع إلى الله ، كما قال الحسن: إن المؤمن جمع إحسانا وشفقه[3]، هكذا نرى أن القلوب هي موطن الخوف من الله وتقواه.

رابعاً: قلوب الكفار والمنافقين تتصف بالزيغ والتردد والارتياب:

يقول سبحانه:﴿ إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾[4]﴿ لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[5]

﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾[6]﴿ ربّنا لَا تُزِغْ قُلُوبنا بعد إِذْ هديتنا وهب لَنا من لّدُنك رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهّابُ ﴾[7]﴿ مِن بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[8]﴿ أَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ ما وعدوه وبما كَانُوا يكْذبون ﴾[9]

يقول سبحانه لنبيهصلى الله عليه وسلم إنما يستأذنك، يا محمد، في التخلف وترك الجهاد معك من غير عذر بيِّن، الذين لا يصدّقون بالله ولا يقرّون بتوحيده، وارتابت قلوبهم، وشكت قلوبهم في حقيقة وحدانية الله، وفي ثواب أهل طاعته، وعقابه أهل معطيه.. فهم في ريبهم يترددون، وفي شكهم متحيِّرون، وفي ظلمة الحيرة لا يعرفون حقًّا من باطل، فيعملون على بصيرة. وهذه صفة المنافقين.

أما على العكس نرى في آية أخرى المؤمنون الصادقون يقولون رغبةً منهم إلى ربهم في أن يصرف عنهم ما ابتلى به الذين زاغت قلوبهم من اتباع متشابه آي القرآن، ابتغاءَ الفتنة وابتغاءَ تأويله الذي لا يعلمه غيرُ الله: يا ربنا... لا تجعلنا مثل هؤلاء الذين زاغت قلوبهم عن الحق فصدوا عن سبيلك "لا تزغ قلوبنا" ، لا تصرفها عن هُدَاك بعد إذ هديتنا له، هوفقنا للإيمان بمحكم كتابك ومتشابهه.

---

1 حديد 16
2 تفسير الطبري320/9 بتصرف.
3 تفسير الطبري320/9 بتصرف.
4 التوبة 45
5 التوبة 110
6 البقرة 93
7آل عمران 8
8 التوبة 117
9 التوبة77

ومن الآيات نري ان القلوب تزيغ وتنافق وترتاب وتتردد فنعوذ بالله من تقلب القلوب ونسأله سبحانه أن لا يزغ قلوبنا بعد أن هدانا وما **كنا لنهتدي الا أن يشاء الله.**

خامساً: قلب الكافر يتصف بالقسوة و قلب المؤمن باللين والرأفة والرحمة:

نري أن قلب الكافر يتصف بالقسوة كما تصور ذلك بعض الآيات الكريمة:

﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[1]

﴿ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِن رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾[2]

ثم قست قلوبكم من بعد ذلك، القسوة : الصلابة والشدة واليبس وهي عبارة عن خلوها من الإنابة والإذعان لآيات الله تعالى.

ويقول تعالى: ﴿ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[3]

فهلا إذ جاء بأسنا هؤلاء الأمم المكذبة رسلها، الذين لم يتضرعوا عندما **أخذناهم بالبأساء والضراءهلاتضرعوا**، فاستكانوا لربهم، وخضعوا لطاعته، فيصرف ربهم عنهم بأسه **وعذابه،ولكن "قست قلوبهم "وأقاموا على تكذيبهم رسلهم**، وأصرُّوا على ذلك، واستكبروا عن أمر ربهم، **استهانة بعقاب الله، واستخفافًا بعذابه، وقسوة قلب منهم.**

وقد وصفت الآيات قساوة قلوب اليهود: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظاً مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ ﴾[4].

فهذه سمات اليهود التي لا **تفارقهم.... لعنه تبدو علي سيماهم**، إذ تنضح بها حياتهم الملعونة المطرودة من الهداية. وقسوة تبدو في ملامحهم الناضبة من بشاشة الرحمة، وفي تصرفاتهم الخالية من المشاعر الإنسانية، **ومهما** حاولوا مكرا إبداء اللين في القول عند الخوف وعند المصلحة، **والنعومه عند الكيد والوقيعه، فإن جفاف الملامح** والسمات ينضح ويشي بجفاف القلوب والأفئدة...[5].

كذلك حال الظالمين عند سماع القران:

﴿ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ **لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ**﴾[6].

وتحث الآيات على التدبر والخشوع عند سماع القرآن :

---

1 البقرة 74
2 الزمر 22
3 الأنعام 43
4 المائدة 13
5 تفسير الظلال 135/2 باختصار.
6 الحج 53

﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾[1]

ألم يحن للذين صدقوا الله ورسوله أن تلين قلوبهم لذكر الله، فتخضع قلوبهم له، ولما نزل من الحق، وهو هذا القرآن الذي نزله على رسوله صلَّى الله عليه وسلَّم، نهى الله المؤمنين أن يتشبهوا بالذين حملوا الكتاب قبلهم من اليهود والنصارى ، لما تطاول عليهم الأمد بدلوا كتاب الله الذي بأيديهم واشتروا به ثمنا قليلا ونبذوه وراء ظهورهم ، وأقبلوا على الآراء المختلفة والأقوال المؤتفكة ، وقلدوا الرجال في دين الله ، واتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله، فعند ذلك قست قلوبهم ، فلا يقبلون موعظة ، ولا تلين قلوبهم بوعد ولا وعيد.

وعلى النقيض من قساوة القلوب عند أهل الباطل، نجد أن قلب المؤمن يتصف باللين والرأفة والرحمة:

﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾[2].

نجد حقيقة الرحمة الإلهية المتمثلة في أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم وطبيعته الخيرة الرحيمة الهينة اللينة، المعدة لأن تتجمع عليها القلوب وتتألف حولها النفوس .. ونجد أصل النظام الذي تقوم عليه الحياة الجماعية الإسلامية.. وهو الشورى ونجد مع مبدأ الشورى مبدأ الحزم والمضي - بعد الشورى - في مضاء وحسم . ونجد حقيقة التوكل على الله - إلى جانب الشورى والمضاء - حيث تتكامل الأسس التصويرية والحركية والتنظيمية .ونجد حقيقة قدر الله، ورد الأمر كله إليه وفاعليته التي لا فاعلية غيرها في تصريف الأحداث والنتائج. ونجد التحذير من الخيانة والغلول والطمع في الغنيمة . ونجد التفرقة الحاسمة بين من اتبع رضوان الله ومن باء بسخط من الله ، تبرز منها حقيقة القيم والاعتبارات والكسب والخسارة[3].

وقد وصف سبحانه الصالحين من اتباع عيسى عليه السلام رقة قلوبهم فقال:

﴿ وجعلْنا في قُلوبِ الَّذين اتَّبعوه رأْفةً ورحْمةً ورهبانيّةً ابتدعوها ما كَتبناها علَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴾[4].

أما المؤمنين الذين يتلون آيات الله فهم في وجل، والْوَجَل : هُوَ الْخَوْفُ وَالْخَشْيَةُ مِنَ اللَّه تَعَالَى لِمَا يَقُومُ بِالْقَلْبِ مِنَ الرَّهْبَةِ عِنْدَ ذِكْرِ عَظَمَته وَجَلَاله وَنَظَره إِلَى الْقُلُوب وَالْأَعْمَال ، وَذِكْرِ أَمْرِ الْآخِرَة وَمَا فِيهَا مِنَ الْحِسَاب وَالْعِقَاب ،﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾[5].

---

1 الحديد 16
2 آل عمران 159
3 تفسير الظلال 100/2 بتصرف.
4 الحديد 16
5 الزمر 23

فَيَقْشَعِرُّ الْجِلْدُ بِسَبَبِ الْخَوْفِ الْأَخذ بِمَجَامِعِ الْقُلُوبِ ، وَخَاصَّةً عِنْدَ تَذَكُّرِهِمْ مَا وَقَعُوا فِيهِ مِنَ الْمَعْصِيَةِ وَالتَّفْرِيطِ فِي جَنْبِ اللَّه.

وَأَمَّا الطُّمَأْنِينةُ فَهِيَ مَا يَحْصُل مِنْ لِين الْقَلْب وَرِقَّته وَسُكُونه ، وَذَلِكَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُعِدَّ لِلْمُتَّقِينَ مِنْ جَزِيل الثَّوَاب ، وَذَكَرُوا رَحْمَته وَمَغْفِرَته وَصِدْق وَعْده لِمَنْ فَعَلَ الطَّاعَاتِ وَاسْتَقَام عَلَى شَرْعِ اللَّهِ تَعَالَى .

سادساً: الطهر من صفات قلب المؤمن

﴿ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾[1].

﴿ أُولَئِكَ الذين لَمْ يرِدِ الله أَن يطَهّرَ قُلُوبَهُمْ ﴾[2]،لم يرد الله أن يطهر قلوبهم عن الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم.

سابعاً: قلب المؤمن يتصف بالإيمان والهداية

﴿ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[3].

﴿ ولَٰكنّ اللَّه حبّب إِلَيكُم الْإِيمَان وزيّنه فِي قُلُوبِكُم ﴾[4]، حسن الإيمان في قلوبكم فآمنتم.

ثامناً: الاطمئنان من صفات قلب المؤمن والرعب والخوف من صفات قلب الكافر:

يقول الله سبحانه: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[5].

وقلبه مطمئنّ بالإيمان، موقن بحقيقته ، صحيح عليه عزمه، غير مفسوح الصدر بالكفر ، لكن من شرح بالكفر صدرا فاختاره وآثره على الإيمان ، وباح به طائعا، فعليهم غضب من الله ، ولهم عذاب عظيم.

﴿بلَى إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا ويَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلافٍ مِّنَ المَلائِكَةِ مُسَوِّمِينَ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلاَّ بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾[6].﴿وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[7].

أما الكافر فقلبه مضطرب يملؤه القلق والشك والرعب.

يقول تعالى:﴿ياأَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾[8].﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى

---

1 الأحزاب 53

2 المائدة 41

3 المجادلة 22

4 الحجرات 3

5 النحل 106

6 آل عمران 126

7 الأنفال 10

8 المائدة 41

الظَّالِمِ﴾[1]. ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾[2]، ﴿قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ﴾[3] وَجَفَ الشَّيْءُ: اضْطَرَبَ وقَلْبٌ واجِفٌ : مُضْطَرِبٌ خافِقٌ، قالَ اللهُ تعالَى: " قُلُوبٌ يَوْمَئِذ واجِفَةٌ". وقد وَجفَ الفَرسُ والبَعير: أَسْرَع، والوَجِيفُ كالوَجيب: السُّقُوطُ من الخَوْف . وقَلْبٌ وَجّافٌ : شَدِيدُ الخَفَقانِ[4].

تاسعاً: الغفلة من صفات القلب

السهو والانشغال والغفلة مما تتصف به القلوب.

يقول تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾[5].

ويقول: ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ ۗ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ۖ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ﴾[6].

يقول تعالى ذكره لنبيه صلى الله عليه وسلم: ولا تطع يا محمد من شغلنا قلبه (من الكفار الذين سألوك طرد الرهط الذين يدعون ربهم بالغداة والعشيّ)، عن ذكرنا، بالكفر وغلبة الشقاء عليه، واتبع هواه، وترك اتباع أمر الله ونهيه، وآثر هوى نفسه على طاعة ربه

"لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ": غافِلة، يَقُول : مَا يَسْتَمِع هَؤُلَاءِ الْقَوْم هَذَا الْقُرْآن إِلَّا وَهُمْ يَلْعَبُونَ، غَافِلَة عَنْهُ قُلُوبهمْ، لَا يَتَدَبَّرُونَ حِكَمه وَلَا يَتَفَكَّرُونَ فِيمَا أَوْدَعَهُ اللَّه مِنْ الْحُجَج عَلَيْهِمْ، ساهية قلوبهم، معرضة عن ذكر الله، متشاغلة عن التأمل والتفهم؛ من قول العرب : لهيت عن ذكر الشيء إذا تركته وسلوت عنه[7].

عاشراً: الاشمئزاز والغل والغيظ والحسد

يقول جل وعلا: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[8].

الاشمئزار والنفور والغيظ والغل من أعمال القلوب أيضا:

يقول تعالى: ﴿ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[9]، ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[10].

---

1 آل عمران 151
2 الأنفال 12
3 النازعات 8
4 تاج العروس .
5 الكهف 28
6 الأنبياء 3
7 تفسير الطبري 88/7.
8 الزمر 45
9 التوبة 15
10 الحشر 10

كلمة (اشْمأزَّتْ) يعني: نفرتْ، والإنسان حينما يسمع شيئاً لا يحبه يشمئز **ويظهر عليه** الامتعاض، ثم يحدث منه النفور والإعراض أي ينصرف عن هذا الشيء، كذلك حال هؤلاء لما سمعوا ذكر الله وحده نفرتْ **نفوسهم، وانقبضوا عن توحيد الله،** ولو ذُكر الشركاء ما اشمأزتْ قلوبهم.

واشمئزاز القلوب أمر غيبي ينضح على الوجه بالانفعال، مما يدل على أن القلبَ هو المحرك الذي يعطي الجوارحَ الانفعال بواضع الأشياء عليها، فمثلاً تقابل شخصاً فتجد نفسك مبتهجاً، وآخر تقابله فتجد نفسك مُهتماً أو منقبضاً عنه، فمن أين هذه الانفعالات؟ من القلب[1]

الحادي عشر: التعمد و الكسب:

التعمد والكسب من أعمال القلوب الإرادية، والتي سيحاسب عليها الإنسان.

﴿لَّيس عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيمًا﴾[2].

﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ [3]

الثاني عشر: الاصغاء

القلب هو مقر الاصغاء و الميل لما نرى و نسمع و من ثم العمل خيرا أو شرا .

﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾[4].

وصغت .: مالت ، أي مالت إلى الخير وحق المعاشرة مع الزوج ، ومنه سمي سماع الكلام إصغاء لأن المستمع يميل سمعه إلى من يكلمه.

****

الفصل الثالث

وظائف القلب في القرآن الكريم

القلب العقلي من الناحية التشريحية يقع في مقدمة الدماغ في موقع الصدارة من الإنسان، وتسمى الناصية **وفيه الذ**اكرة الحديثة والمتغيرات اليومية، يقول سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾[5].

ففي مقدمة الفص الأمامي في الدماغ(الناصية): وهي المنطقة الدماغية البشرية العليا التي تجعل الإنسان أهلا للتكريم والتكليف واتخاذ القرار والقدرة على **الاختيار**..

---

1 تفسير الشعراوي 63/8 بتصرف.

2 الأحزاب 5

3 البقرة 225

4 التحريم 4

5 الحج: 46.

هنا في **مقدمة** مخ الإنسان مكان تحقق فيه هذه القيمة **البشرية العليا** ..**(النطصية)** .. فالقلب حمل على أنّه **أداة للمعرفة**؛ "لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا".

ولأن الصدّر :هو كامل مقدمة الإنسان ، بما فيها الجبين **"النطصية"** ، و ليس فقط المنطقة بين "السُرّة **والرقبة"** ، فمثلاً : صدْرُ البيت هو كلّ المنطقة التي تتصدّره ، وليس جزءٌ صغيرٌ منها ، يقول تعالى : **"يومئذٍ يصْدُرُ النلنُ أشتاتاً"**[1] ، أيْ: يتقدّمُ الناس أشتاتاً ، و بما أنّ مركز تفكير الإنسان [القلْب **العقلي**] يكون في الناصية فإنّ **القرارات الكاذبة و ا لطئة** تنتج عن هذه المنطقة : **"نطصيَةٍ كاذبةٍ خلطئة"**[2]، **ولذلك تكون العقوبة منها** : **"النسْفعاً بالنطصية"**[3]، "يـ سيماهُم فيُؤْخذُ بالنواصي والأقدام"[4].

قُلْ إنْ تُخْفوا ما في صُدوركم أوْ تُبدوه ، يعلمه الله"[5] ، "يعلم خائنة الأعين و ما تُخفي الصدور"[6].

ومن وظائف القلب كما وردت في كتاب الله سبحانه:

أولاً: القلب هو مركز الأنشطة الذهنية الراقية

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[7] **﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِ ُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴾**[8] **﴿ قَالُوا نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾**[9]

القلب الذي هو بمعني القلب العاقل ما هو إلا آلة كيميائية كهربائية مركزية مدهشة تتحكم في النوم والسهر والعواطف والانفعالات في الآلام والمسرات تتخذ القرارات وتصدر التعليمات بعد تدبر وتعقل عبر معطيات من التذكر والخيال والإرادة والإحساس فهو أكثر أعضاء الجسم أهمية من حيث الوظيفة إذ يسيطر على معظم **العمليات ا بوية الرئيسية** في الجسم ويحتوى على مراكز الحس والحركة والذاكرة والتفكير.

يقول نبي الله ابراهيم عليه السلام: " **بَلَى** وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي "**التفكير والتدبر وإعمال العقل، حق طبيعي مكفول لكل إنسان على وجه الأرض، ويحكى لنا القصص القرآني وهو القصص الحق عن كيف كان الأنبياء المصطفون الأخيار يفكرون..**

ليس المقصود هنا أن إبراهيم **عليه السلام** يشك في قدرة الله تعالى على الإحياء، **فإبراهيم قد قال "بلى"** ، وهذا يزيل كل لبس، وينفي كل توهم في نسبة الشك في القدرة إلى إبراهيم **عليه السلام**.

---

1 الزلزلة 6.
2 العلق 16.
3 العلق 15.
4 الرحمن 41.
5 آل عمران 29.
6 غافر 19.
7 البقرة
8 الشعراء 194
9 ا لمائدة 113

والاستفهام في قوله تعالى : "أولم تؤمن" للتقرير، وليس للإنكار ولا للنفي، فهو كقوله تعالى: "ألم نشرح لك صدرك" يعني: قد شرحنا لك، فمعنى "أولم تؤمن": ألست قد آمنت، لتقرير إيمان إبراهيم **عليه السلام، قال ابن** عطية : " إحياء الموتى إنما يثبت بالسمع، وقد كان إبراهيم أعلم به، يدل على ذلك قوله: "ربي الذي يحيي ويميت"[1] ، فالشك يبعد على من ثبتت قدمه في الإيمان فقط، فكيف بمرتبة النبوة والخلة، والأنبياء معصومون من الكبائر ومن الصغائر التي فيها رذيلة إجماعاً"كما أن سؤال إبراهيم **عليه السلام** إنما هو عن الكيفية، لا عن **الإمكان كما هو صريح قوله: كيف يحيي الموتى.**

قال ابن عطية : " وإذا تأملت سؤاله ، وسائر ألفاظ الآية لم تعط شكاً، وذلك أن الاستفهام بكيف **استفهام عن هيئة الإحياء، والإحياء متقرر"**

إذا علم ذلك فيبقى السؤال : ما سبب سؤال إبراهيم؟ .. والجواب: أنه قد اختلف العلماء في ذلك على عدة أقوال أهمها:

أنه سأل عن كيفية الإحياء، ليزداد بذلك إيماناً ويقيناً، ويترقى من علم اليقين إلى عين اليقين، وذلك عندما يرى كيفية الإحياء، ولم يكن بذلك شاكاً في القدرة، ولا جاهلاً بمعنى الإحياء، وعلى هذا القول جمهور أهل العلم، ويكون معنى قوله: (ليطمئن قلبي): ليزداد إيماناً مع إيمانه، ويقيناً مع **يقينه، أو** أنه عندما بُشّر بأن الله قد اتخذه **خليلاً؛ سأل ربه هذا السؤال، لتكون إجابة دعائه وإحياء الموتى بسؤاله دليلاً وعلامة على خلته، وعظيم منزلته** عند الله تعالى، وعلى هذا يكون معنى قوله تعالى : ليطمئن قلبي، **أي: بالخلة وعلو المنزلة،** وإلى هذا القول ذهب **الطحاوي،** وهو مروي عن السدي، وسعيد بن جبير، وعبد الله بن المبارك.

أو أن سبب سؤاله :المناظرة والمحاجة التي جرت بينه وبين النمرود، فطلب إبراهيم من ربه أن يريه كيف يحيي **الموتى؛ ليتضح استدلاله عياناً بعد أن كان بياناً**[2].

ثانياً: القلب محل نوازع النفس من عواطف ومشاعر:

يقول سبحانه: ﴿ الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ﴾[3]، ﴿ وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة و رحمة ﴾[4]، ﴿ و ألف بين قلوبهم ﴾[5]

فالقلب محل الألفة والمودة والرحمة والخشية ، كما أنها محل الغيظ والغل والحسرة.

1البقرة : 258

2أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين: 409 -403-410 ، تفسير القرآن لابن عثيمين: 3 / 299-303،300 ، والمحرر الوجيز: 2 / 301، 303،، ومعالم التنزيل للبغوي: 1 / 247، 248، وكشف المشكل لابن الجوزي: 358/3، ولامع لأحكام القرآن: 3 / 297، 299 ،300 ، وشرح النووي على مسلم: 2 542 / 543 ، وفتح الباري: 6 / 413 ، وتفسير السعدي: 1 / 323، (17)جامع البيان: 3 / 49-50 ،أعلام الحديث للخطابي : 3 / 1546 ، وشرح السنة للبغوي: 1 / 116، والأسماء والصفات للبيهقي: 2 / 488.

3 الأنفال 2

4 الحديد 27

5 الأنفال 63

﴿ ويذهب غيظ قلوبهم و يتوب الله على من يشاء ﴾[1]، ﴿ و لا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ﴾[2]﴿ أم حسب الذين في قلوبهم مرض أن لن يخرج الله أضغانهم ﴾[3].

ثالثاً: القلب مستقر العلم و الفقه

﴿ فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون﴾[4]،﴿ صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون ﴾[5]، ﴿ **كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون** ﴾[6].

الآيات السابقة تقرر أن محل العلم و الفقه هو القلب العقلي لأنه تعالى **نفى الفقة** والفهم عن قلوبهم في معرض الذم وقد احتج العلماء بقوله تعالى ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ﴾ على أن محل الفقه و العلم هو القلب

رابعاً: القلب مبتدأ الأعمال ومركز الحركات الارادية والنطق

﴿ **ولكن** يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾[7]﴿ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴾[8]

الآية تدل على أن القلب مصدر الأفعال الاراديه.

خامساً: القلب محل النوايا و مصدر التعبير عنها

﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾[9].

﴿ و منهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك **قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا أولئك الذين** طبع الله على قلوبهم و اتبعوا أهواءهم ﴾[10].

﴿ بل قلوبهم في غمرة من هذا و لهم أعمال من دون ذلك ﴾[11]، ﴿إن يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم ﴾[12]. ﴿ و الله يعلم ما في قلوبكم و كان الله عليما حليماً﴾[13].

****

---

1 التوبة 15

2 الحشر 10

3 محمد 29

4 المنافقون 3

5 التوبة 127

6 الروم 59

7 البقرة 225

8 المطففين 14

9 محمد 24

10 محمد 16

11 المؤمنون 63

12 الأنفال 70

13 الأحزاب 51

خاتمة

وتتضمن أهم النتائج:

أولاً: ذكر القرآن آيات عديدة تتحدث عن القلب وأحواله ووظائفه، وعن الفؤاد خصائصه ووظائفه، والعلاقة بينهما، فبينما ارتبط القلب بالفقه والعلم، ونوازع النفس من إيمان وكفر وحب وكره ونوايا، وأنه **مبتدأ ا**الأعمال الإرادية ومصدرها ، ارتبط الفؤاد بالحواس من سمع وبصر وإدراك واحساس.

ذكر القرآن أن الفؤاد يؤثر على القلب ينقل له ما أدركه فيستجيب القلب له.

ثانياً: الصفات و الوظائف المشتركة بين القلب و الفؤاد

كما أن القلب العقلي يتقلب بين الايمان والكفر والرضا والسخط والحب والكره فان الفؤاد يتقلب بين **الشك و اليق** .

والفؤاد يميل ويهوى كالقلب **فالإصغاء** صفة مشتركة بينهما .

ثالثاً: في ماهية كل من القلب والفؤاد والعلاقة بينهما:

جاء القلب مرتبطا بالفؤاد في آية واحدة في القرآن الكريم كله وهي الآية العاشرة من **سورة القصص، يقول الله سبحانه : ﴿ و أصبح فؤاد أم موسى فرغا ان كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين ﴾[1]وهنا** نسأل : ماذا لو لم يحدث الربط على القلب؟

الجواب : لزاغ القلب وانقلب .

سؤال : وماذا لو انقلب القلب .

الجواب : لو انقلب القلب لانقلب تبعا له الفؤاد .

ولكن فؤاد أم موسى لم ينقلب لأن الله ربط على قلبها ومنعه من الزيغ لسبق ايمانها.

ومن الايه نرى:

1- أن هناك علاقة وثيقة بين الفؤاد والقلب، فؤاد أم موسى لما فرغ أثر في قلبها وقلبها لما ربط الله عز وجل عليه ثبت فؤادها .

2- أن هناك قوة يمكنها تهدئة الفؤاد وإرجاع الذاكرة العاقلة له ألا وهي القلب المؤمن .

****

تم بحمد الله وفضله

---

1 القصص10

المصادر والمراجع

كتب التفسير:

1. جامع البيان عن تأويل آي القرآن للأمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفي سنة 310 هـ ، ط دار الفكر، بيروت . لبنان 1419 هـ - 1998 م.
2. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري ، ط دار الفكر 1403 هـ .
3. تفسير التحرير والتنوير لسماحة الأستاذ الأمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ط سحنون . تونس.
4. أنوار التنزيل وأسرار التأويل للأمام ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي المتوفى سنة 692هـ ، ط دار ا□يل□طبعة العثمانية 1329هـ.
5. حاشية الشيخ زاده على تفسير البيضاوي للأمام شيخ زاده محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي محي الدين الحنفي المتوفي سنة 951 هـ مكتبة ا□قيقة استانبول - تركيا 1411هـ 1991م.
6. البحر المحيط لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي الغرناطي المتوفى سنة 745 هـ، قرظه د/ عبد □ى الفرماوي، ط أولى، دار الكتب العلمية . بيروت . لبنان، سنة 1413 هـ 1993م.
7. تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، ط الثانية سنة 1367هـ.
8. التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي ، ط دار أحياء التراث العربي 1415 هـ.
9. تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ، تحقيق العلامة محمد ناصر الدين الألباني . مكتبة الصفا 1423 هـ.
10. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين محمود ابن عبدالله الحسيني الألوسي البغدادي ، ط إدارة المطابع الأميرية.
11. □لمع لأحكام القرآن للأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط دار الحديث 1416هـ.
12. تفسير في ظلال القرآن لسيد قطب ، دار الشروق 1399 هـ.
13. الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية المعروف بحاشية الجمل للأمام سليمان بن عمر العجيلي الشافعي الشهير بالجمل المتوفى سنة 1204هـ ط أولى دار الكتب العلمية بيروت 1416هـ 1996م.
14. فتح القدير الجامع بين في الرواية والدراية من علم التفسير للإمام محمد بن على محمد الشوكاني المتوفى سنة 1255هـ ، ط الحلبي 1383 هـ 1964 م، وط: دار أحياء التراث العربي، وط: أولى دار الحديث 1413هـ 1993م.
15. تفسير معالم التنزيل للأمام محي السنة أبي الحسين بن مسعود البغوي الشافعي، المتوفى سنة 516 هـ ، اعداد وتحقيق خالد عبد الرحمن و مروان سوار، ط دار المعرفة . بيروت ط أولى 1406 هـ 1986م.

16. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبد الحق بن عطية الغرناطي المتوفى سنة 546هـ ، □قيق وتعليق الأستاذ أحمد صادق ، ط المجلس الأعلى . دار الكتب العلمية، وط مكتبة ابن تيمية تحقيق المجلس العلمي بفلس 1413هـ 1992م .

17.

18. الدر المنثور للتفسير بالمأثور للأمام جلال الدين السيوطي ، ط دار المعرفة . بيروت . لبنان.

19. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي المتوفى سنة 817 هـ، المكتبة العلمية ، بيروت.

20. تفسير الفتح السماوي بتخريج أحاديث تفسير القاضي البيضاوي ، لزين الدين عبد الرؤف المناوي المتوفى سنة 1031هـ ط أولى . دار العاصمة . الرياض 1409هـ.

21. تفسير الجلالين ويليه لباب النقول في أسباب النزول للأمام السيوطي تقديم د. عبد الحي الفرماوي أستاذ التفسير بجامعة الأزهر وجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، ط دار التوزيع والنشر الإسلامية 1419هـ 1999م.

22. تفسير الصاوي على الجلالين حاشية العالم العارف بالله تعالى الشيخ أحمد الصاوي المالكي، ط دار أحياء الكتب العربية الحلبي وشركاه.

23. زاد المسير في علم التفسير ، للأمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن على بن محمد الجوزي القرشي البغدادي المتوفى سنة 597هـ ، ط أولى . المكتب الإسلامي 1385هـ 1965م.

24. التفسير الوسيط للقرآن، لفضيلة الدكتور محمد السيد طنطاوى شيخ الأزهر . مطبعة السعادة، 1406هـ 1985م.

25. تفسير الشعراوي.

كتب الحديث:

26. فتح البارى بشرح صحيح البخاري للأمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، كتب أبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، أخرجه محب الدين الخطيب، ط أولى دار الريان للتراث 1407هـ 1986م.

27. صحيح البخاري للأمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري أمير المؤمنين، دار الفكر.

28. صحيح مسلم للأمام أبي الحسين مسلم بن حجاج القشيرى النيسابورى، ط عيسى الحلبي.

29. سنن الترمذي للأمام أبي عيسى محمد بن عيسى بن موسي السلمي الترمذي، ط مصطفى الحلبي.

30. مسند الأمام أحمد ابن حنبل، لأبي عبد الله ما لم بن أنس بن مالك المدني الطبعة الميمنية.

31. مستدرك الحاكم للأمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد الحاكم، ط تصوير بيروت.

32. سنن أبي داود لأبي داود سليمان بن الأشعث بن شداد الأزدي السجستاني، ط دار الكتب العلمية.

33. السنن الكبرى للأمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين أبي علي البيهقي، ط تصوير بيروت.

34. السلسلة الصحيحة لمحمد ناصر الدين الألباني، ط المكتب الإسلامي.

35. شرح مسلم بشرح النووى، للأمام الحافظ أبي زكريا يحيى بن شرف الشافعي ، ط رابعة 1422هـ 2001م دار الحديث.
36. سنن النسائي ، للأمام أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن سنان النسائي، ط المجتبي.
37. سنن ابن ماجة ، لأبي عبد الله محمد بن يزيد الربعي القزويني، طبعة عيسى الحلبي.
38. صحيح ابن خزيمة للأمام الحافظ أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري ط كتب الإسلامي.
39. سنن الدار القطني للإمام الحافظ أبو الحسن على بن عمر بن أحمد بن مهدى الدارقطنى، ط الطباعة الفنية تحدة.
40. موطأ الأمام مالك، لأبي عبد الله مالك بن أنس بن مالك المدني، ط دار الفكر بيروت.
41. شرح السنة للبغوي كتب الإسلامي.
42. سنن الدرامي لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدرامي، ط بيروت.
43. لسان الميزان لابن حجر ط دار الفكر . بيروت.
44. رياض الصالحين للنووي.
45. دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني.
46. موسوعة أطراف الحديث النبوي لمحمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط دار الكتب العلمية ، بيروت.

كتب اللغة والمعاجم :

47. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي دار الحديث ، ط. أولى 1417 هـ 1996 م.
48. المصباح المنير للعلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ – دار الحديث1421 هـ 2000م.
49. مختار الصحاح للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الحديث.
50. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي.

مقالات:

55. السمع والأبصار والأفئدة - دراسة قرآنية طبية مقال للدكتور محمد جميل الحبال

دعائم النظام الأسري في الشريعة الإسلامية

رؤية مقاصدية

الدكتور عبد العزيز القاسح

باحث في الدراسات الإسلامية/تطوان-المغرب

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه والتابعين.

وبعد، فإن كل دارس للشريعة الإسلامية المكرمة يلحظ مدى اهتمامها بوضع النظم الاجتماعية الكفيلة بأن تحقق للمجتمع الإنساني ما يكفل له الرقي والسعادة في الدنيا والآخرة. ومن هذه النظم التي نالت الحظ الأوفر من العناية الشرعية نظام الأسرة، فقد كان اهتمام شريعتنا الغراء به اهتماما نوعيا، وذلك لما للأسرة من خطورة وأهمية في حياة الإنسان حماية وتكوينا وتوجيها.. إذ إن الأسرة بما هي نواة اجتماعية صغرى منها تتكون المجتمعات الكبرى من جهة، ومنها يتلقى الإنسان قيمه وأخلاقه التي عليها يشب ويتربى من جهة أخرى، هي القلعة الأولى لحماية الإنسان. لذلك كان الاعتناء بضبط نظامها من مقصد الشرائع البشرية كلها كما يقول العلامة محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله. وكان ذلك من أول ما عني به الإنسان المدني في إقامة أصول مدنيته بإلهام إلهي روعي فيه حفظ الأنساب من الشك في انتسابها.. وإن كانت الشريعة – يضيف ابن عاشور – قد زادت عقدة النكاح تشريفا وتنويها لم يكونا ملحوظين قبلها، إذ اعتبرتها أساسا لعدد من الفضائل ليزيدها المقصد الديني تفضيلا وحرمة في نفوس الأزواج وفي نظر الناس، بحيث لم يعد معدودا في عداد الشهوات..[1]

وهذا يعني أن أي اهتمام بالإنسان بغير اهتمام بالمحضن الذي يصنع فيه يكون ضربا من العبث الذي لا طائل من ورائه، ومن ثم كان استهداف الأسرة بأي شكل من الأشكال استهدافا للإنسان وكرامته ومستقبله، فلا كرامة للإنسان بغير قيم وأخلاق، والقيم إنما تغرسها في نفوس الناشئة الأسرة المحتضنة لهم. ومتى ضاع الأصل ضاع معه الفرع بكل ما تعنيه كلمة الضياع. وليس أدل على ذلك من مشاهدة واقعنا الاجتماعي الذي نعيش فيه.

[1] انظر كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ص317 و 320. تحقيق الطاهر الميساوي. ن: دار النفائس.

ومن هنا ونظرا إلى **خطورة أمر الأسرة وأثرها** في **حياة الإنسان وجد**نا آيات متفرقة في القرآن الكريم تعالج هذا الموضوع من زواياه المتعددة لتسهم بمجموعها في تكوين كتلة أسرية منسجمة ومتوائمة تسعى بكل جهودها إلى تحقيق الهدف الأسمى الذي من أجله أنشئت.. وقد كان من المسائل التي لاحظنا تميزا للشريعة الإسلامية في تنظيمها وتدبيرها: **مسألة: تقوية وتنويع (الدعائم التي يتأسس عليها نظام الأسرة فيها)** لما لها من أهمية في استقامة الحياة الأسرية واطراد نجاحها، وقد تجلى فيها بوضوح جمع الشريعة الغراء بين المثالية والواقعية في هذا الأمر، سعيا منها إلى توفير البيئة الملائمة لحياة زوجية سعيدة قوامها المحضن الأسري المفعم بالتفاهم والود والتقدير **ا□تبادل ب□ طرفيها.**

- وقد عرضت في هذه الورقات أهم دعائم الحياة الأسرية في شريعتنا الغراء، بدءا بدعامة الحب والمودة، مرورا بدعامتي: إقرار مبدأ التكافؤ في الحقوق والواجبات، والتكامل في الوظائف، واعتماد المنهجية **التشاورية** في **إدارة شؤون الأسرة، وانتهاءً باعتماد** مبدأ: وحدة القيادة للأسرة المسلمة من خلال فكرة القوامة، مفصلا القول في هذه الدعامة الأخيرة ومتناولا بالشرح والتحليل مبدأ القوامة مفهوما وسياقا ونقدا لبعض الفهوم التي تناولته تناولا **خلطيًا**. سواء أكانت صادرة في ذلك عن جهل أم عن سوء نية وخبث طوية. مع بسط القول أيضا في عرض الأبعاد التشاورية لممارسة هذه القوامة من منظور شريعة الإسلام السمحة.



المبحث الأول
المحبة والمودة

لقد عنيت الشريعة الإسلامية المكرمة بالأسرة عناية خاصة في سياق اهتمامها بإرساء دعائم النظام الاجتماعي الإسلامي القويم، وذلك لأهمية الأسرة في بناء الصرح الاجتماعي الكبير بناء سليما وقويا، إذ ما لمجتمع الإسلامي إلا جملة وحدات اجتماعية صغرى هي الأسر الإسلامية، ومن ثم يكون نجاح التنظيم الأسري أساسا لسلامة المجتمع الكبير ونجاحه واستقامة وضعه.

ولعل من أهم الدعائم التي أرستها الشريعة الغراء أساسا للتنظيم الأسري الإسلامي، دعامة المحبة والمودة.

تتجلى هذه الدعامة واضحة في الحياة الأسرية في عدة نصوص شرعية في عدة نصوص شرعية، منها: قوله تعالى مبينا أهم مقاصد نظام التزاوج: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (الروم21). ولكي تتحقق هذه المودة عملا في الحياة الزوجية قررت الشريعة الإسلامية عدة خطوات مبدئية بين يدي مشروع الزواج من شأنها أن تفضي إلى تحقيق المودة والسكن في الحياة الأسرية، وهي: التعرف، أي تعرف كل من الزوجين على الآخر قبل إحكام العلاقة التعاقدية بينهما. والإسلام في هذه الناحية يوصي كلا من الزوجين باختيار شريكه على أساس معايير ثابتة ومؤثرة في ترشيد الطبيعة البشرية وتحسين أخلاقها، ومنها: معيار الدين والاستقامة الخلقية، دون أن يغفل معيار الجمال؛ لأهميته في تحقيق أهم مقاصد الزواج الذي هو: العفة. فالجمال ولا ريب من بواعث الألفة والمحبة في الحياة الزوجية، غير أنه لا بد أن يكون مسندا ومصونا بحسن الخلق وجمال الدين، وإلا فإن سوء الخلق يقضي على كل خير، ويبعث الريبة في كل مظهر، وعندئذ لا ينفع جمال ولا مال في إنشاء هذه الرابطة الشريفة

وإذا تم تعرف أحد الطرفين على صاحبه من هذه الجهات واطمأنت النفوس إلى حسن الأخلاق الذي هو أساس في حسن المعاملة، ونمو الرابطة، وازدهارها، فإن الإسلام يوصي بعد ذلك بخطوة ثانية، هي خطوة الخطبة؛ خطوة الاختبار عن طريق الحس، مشاهدة، واستماعا، يرى وجهها ويديها، وقدميها ويستمع حديثها، وبهذا الاختبار يتعرف كل من الطرفين ما لصاحبه من المزايا الجسمية والصوتية والفكرية.[1] وبهذه الخطوة تكون الرغبة المتبادلة قد اشتدت على نحو قوي بين الطرفين، ومن ثم تكون الهواجس الداخلية المعتملة داخل نفس كل منهما قد زالت، وحل محلها اليقين والثقة المتبادلة...

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن الشريعة الإسلامية تعاملت مع هذه المرحلة (مرحلة التعرف والخطبة)، لدقتها وخطورتها بمنتهى الحيطة، فلم تبح فيها لكلا الطرفين نحو الآخر إلا ما تدعو إليه الضرورة في التأسيس لحياة زوجية مستقبلية جادة وهنيئة، ومنعت ما سوى ذلك من السلوكات العابثة الرعناء التي عادة ما تمليها النزوات الطائشة.

[1] الإسلام عقيدة وشريعة، لمحمود شلتوت،ص149.

فالمسموح به كما يقول (شلتوت رحمه الله): هو أن يرى كل منهما صاحبه، وأن يستمع إلى حديثه، وأنه لا بأس أن يجتمعا، ومعهما بعض الأهل والأقارب دون أن تسد منافذ الرؤية ويحكم سدها، ودون أن يطلق لهما السراح، ويرخى لهما العنان، فيذهبا ويجتمعا كلما أرادا، وإلى أي مكان أرادا.

وقد صح أن المغيرة بن شعبة خطب المرأة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما. ومعناه أن يحصل بينكما الموافقة والملاءمة..»[1].

ومما اهتمت به الشريعة المباركة لتأسيس الحياة الأسرية على دعامة الحب والمودة: ضرورة توافر عنصر الرضا الحر عند قيام الحياة الزوجية، فإن مبدأ الرضائية شرط في كافة العقود الشرعية، وهو في عقد الزواج أهم، لخطورته ودقة شأنه. ومن هنا: أمرت الشريعة الولي أن يأخذ رأي المخطوبة في شريك حياتها، وأن يأخذ رأي أمها التي هي أدرى الناس بأحوالها، وصح في ذلك قول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له»[2] وحديث أبي موسى مرفوعا: «لا نكاح إلا بولي»[3] وقوله في شأن البكر ـ وقد قيل له: «إن البكر تستأمر فتستحي فتسكت-: سكوتها إذنها».

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «آمروا النساء في بناتهن».[4] وقد ثبت في السنة أن النبي ﷺ رد زواج فتاة لم يتوفر فيها رضاها. فعن عبد الله بن بريدة عن عائشة قالت: «جاءت فتاة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أبي زوجني ابن أخيه يرفع بي خسيسته، فجعل الأمر إليها، قالت: فإني قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس للآباء من الأمر شيء»[5].

ثم إن الشريعة الإسلامية ـ وهي شريعة تجمع دوما بين المثال والواقع ـ في سياق رعايتها للحب الزوجي وتعهدها له بمزيد من الدفء الهادف إلى إثمار السكن والاستقرار الأسري، أوصت كلا الزوجين بالتعامل بواقعية مع ما قد يعكر صفاء هذا الحب من أخطاء محتملة بين الفينة والأخرى، أوصت الشريعة كلا الزوجين بقدر من التفهم المتبادل وعدم اعتبار ذلك أمرا خارقا للعادة، بل هو أمر عادي يقتضيه الاحتكاك اليومي والمعايشة الدائمة بين الاثنين، فإن من شأن ذلك أن يكشف بعض العيوب ويبرز بعض الأخطاء، ولذلك أمر الشرع الحنيف بالترفع عن هذه الهفوات وإبداء قدر من التسامح إزاءها حفاظا على صرح الحياة الأسرية قال تعالى: "وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا" (النساء 19)، وقال صلى الله عليه وسلم: "لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقا رضي منها آخر"[6].

---

[1] نفسه ص151.

[2] أخرجه مالك في موطئه والشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي وحسنه وابن ماجه وأبو عوانة والطحاوي والحاكم وابن حبان.

[3] أخرجه أحمد وابن ماجه وأبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم.

4 أخرجه أحمد في مسنده بسند حسن. كما قال مخرجه الشيخ شعيب الأرنؤوط.

5 رواه أصحاب السنن والإمام أحمد في مسنده. وقد قال الشيخ شعيب الأرنؤوط تعليقا عليه: حديث صحيح، وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الشيخين إلا أنه قد اختلف فيه على كهمس بن الحسن.

6 صحيح مسلم برقم: 3721.

وليس إحسان العشرة -كما يقول الشيخ شلتوت رحمه الله - **خطا بإجابتها له إذا دعاها، ولا** بإطعامها إذا جاعت، وإنما إحسان العشرة معنى لا يجهله أحد ولا يعجز عنه أحد، فهو بالنظرة وبالخطاب، هو معنى ينبعث من قلب الرجل بروح المودة والمحبة، فيملأ قلب المرأة غبطة وسرورا، وكذلك العكس، ينبعث من قلب المرأة فتملك به على الرجل قلبه، وتنثر به أريج الراحة والاطمئنان على نفسه، وعلى أبنائه وعلى شأنه كله.[1]

ولأن الشريعة الإسلامية شريعة جامعة بين المثال والواقع في تنظيمها لهذا الشأن، فهي بقدر ما تنشده من تحقيق المثال بقدر ما تقدر الواقع الإنساني الذي يطبعه النقص في الغالب، ومن هنا بينت شريعتنا الغراء سبل علاج الشقاق الذي قد يتسلل إلى بيوتنا الزوجية لسبب أو لآخر، فحضت أصحاب النوايا الحسنة من أقرباء الزوجين وغيرهم على التدخل لإصلاح ذات البين والإبقاء على بيوت الزوجية قائمة متماسكة، قال تعالى: «**وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا** »(النساء 128).

كما شرعت آلية التحكيم عبر تدخل طرفين من أقرباء الزوجين ممن يعرفون بالحنكة والرزانة والحرص **على استمرار الحياة الأسرية قائمة بين الزوجين لنزاع مع تقديم أفضل علاج للشقاق الذي استحكم بينهما** وحسم لأسبابه ما أمكن.. وقد نص القرآن على ذلك في قوله تعالى: «**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا** »(النساء35). وقبل الوصول إلى هذا كله نصحت الزوج بتجريب بعض السبل النفسية **لعلاج النشوز** الذي قد يبرز من الزوجة تجاه زوجها.. وهذه السبل هي المنصوصة في قوله تعالى: «**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا** »(النساء34). فإن لهذه الخطوات النفسية أثرا بالغا في حمل الزوجة على مراجعة نفسها والعودة إلى جادة الصواب والاتزان متى كان له بقية من حصافة وتعقل. ومتى كانت ممن يقدرن قدسية الأسرة ويحرصن على بقاء صرحها قائما.



1 الإسلام عقيدة وشريعة لشلتوت ص 156

المبحث الثاني

إقرار مبدأ التكافؤ في الحقوق والواجبات، والتكامل في الوظائف

تعد هذه الدعامة من أهم دعائم النظام الأسري الإسلامي وأشدها أثرا في استقرار الحياة الأسرية وسعادتها.. ويؤطر هذه الدعامة آية كريمة هي المثل في الإعجاز البياني والتشريعي من حيث صياغتها اللغوية، تلك هي قوله تعالى: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» بكل ما تعنيه كلمة (مثل) من معنى قرآني جميل يتوخى تحقيق أقصى قدر من التكامل والتعاون في الوظائف بين طرفي الشراكة الزوجية.

يقو العلامة ابن عاشور في تفسير الآية ما نصه[1]: "وفي الآية احتبك،[2] فالتقدير: ولهن على الرجال مثل الذي للرجال عليهن، فحذف من الأول لدلالة الآخر، وبالعكس. وكان الاعتناء بذكر ما للنساء من الحقوق على الرجال، وتشبيهه بما للرجال على النساء؛ لأن حقوق الرجال على النساء مشهورة، مسلَّمة من أقدم عصور البشر، فأما حقوق النساء فلم تكن مما يلتفت إليه أو كانت متهاوناً بها، وموكولة إلى مقدار حظوة المرأة عند زوجها، حتى جاء الإسلام فأقامها. وأعظم ما أُسِّست به هو ما جمعته هذه الآية.

وتقديم الظرف للاهتمام بالخبر؛ لأنه من الأخبار التي لا يتوقعها السامعون، فقدم ليصغي السامعون إلى المسند إليه، بخلاف ما لو أُخر فقيل: ومثل الذي عليهن لهن بالمعروف، وفي هذا إعلان لحقوق النساء، وإصداع بها وإشادة بذكرها، ومثل ذلك من شأنه أن يُتلقى بالاستغراب، فلذلك كان محلَّ الاهتمام، ذلك أن حال المرأة إزاء الرجل في الجاهلية، كانت زوجة أم غيرها، هي حالة كانت مختلطة بين مظهر كرامة وتنافس عند الرغبة، ومظهر استخفاف وقلة إنصاف، عند الغضب، فأما الأول فناشيء عما جبل عليه العربي من الميل إلى المرأة وصدق المحبة، فكانت المرأة مطمح نظر الرجل، ومحل تنافسه، رغبة في الحصول عليها بوجه من وجوه المعاشرة المعروفة عندهم، وكانت الزوجة مرموقة من الزوج بعين الاعتبار والكرامة. قال شاعرهم وهو مُرَّةُ بن مَحْكَانَ السَّعْدي:

... يا ربَّةَ البيتِ قومي غيرَ صاغرةٍ ضُمِّي إليكِ رحالَ القَوْمِ والقِرَبا ...

---

1 التحرير والتنوير 2/ 399 وما بعدها.

2 الاحتبك : هو أن يجتمع في الكلام متقابلان و يحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه كقوله علفتها تبنا وماءا بزدا أي علفتها تبنا وسقيتها ماء بزدا. (التعريفات للجرجاني)

ومأخذ هذه التسمية من الحَبْك ، وهو الشدّ والإحكام ، وتحسين أثر الصنعة في الثوب، فحبك الثوب هو سدّ ما بين خيوطه من الفُرج وشدّه وإحكامه إحكاماً يمنع عنه الخلل، مع حسن والرونق. وبيان أخذ هذه التسمية من حَبْك الثوب أن مواضع الحذف من الكلام شُبّهت بالفُرَج بين الخيوط، فلمّا أدركها المتدبّر البصير بصياغة الكلام، الماهر بإحكام روابطه، وأدرك مقابلاتها، تنبّه إلى ملء الفُرَج بأمثال مقابلاتها، كما يفعل الحائك حينما يُجري حبكاً محكماً في الثوب الذي ينسجه. ومن أمثلة ذلك قول الله عز وجلّ : " قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل اللّه وأخرى كافرةٌ يرونهم مّثليهم رأي العين واللّه يؤيد بنصره من يشاء إنّ في ذلك لعبرة لّأُولي الأبصار) " آل عمران : 13.حيث نلاحظ في الآية الكريمة حذفاً من الأوائل لدلالة ما في الأواخر ، وحذفاً من الأواخر لدلالة ما في الأوائل ، وهذا من بدائع القرآن وإيجازه الرائع.

فسماها ربة البيت وخاطبها خطاب المتلطف حين أمَّرها فأعقب الأمر بقوله غير صاغرة.

وأما الثاني فالرجل مع ذلك يرى الزوجة مجعولة لخدمته فكان إذا غاضبها أو ناشزته، ربما اشتد معها في خشونة المعاملة، وإذا تخالف رأياهما أرغمها على متابعته، بحق أو بدونه، وكان شأن العرب في هذين المظهرين متفاوتاً حسب تفاوتهم في الحضارة والبداوة، وتفاوت أفرادهم في الكياسة والجلافه، وتفاوت حال نسائهم في الاستسلام والإباء والتشوف وخلافه.

روى البخاري عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: "كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذا قومٌ تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار فصخبتُ علَى امرأتي فراجعتْني فأنكرتُ أن تراجعني قالت: ولِمَ تنكرُ أن أراجعك فو الله إن أزواج النبي ليراجعنه وإن إحداهن لتهجره اليوم حتى الليل فراعني ذلك وقلت: قد خابت من فعلت ذلك منهن ثم جمعت عليَّ ثيابي فنزلت فدخلت على حفصة فقلت لها: أَيْ حفصةُ أتغاضب إحداكن النبي اليوم حتى الليل؟ قالت: نعم فقلت: قد خبتِ وخسرتِ " الحديث .

وفي رواية عن ابن عباس عنه : «كنا في الجاهلية ما نعد النساء شيئاً فلما جاء الإسلام، وذكرهُن الله رأينا لهن بذلك علينا حقاً من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا» ويتعين أن يكون هذا الكلام صدراً لما في الرواية الأخرى وهو قوله: «كنا معشر قريش نغلب النساء» إلى آخره، فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة في معاملة النساء. وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة، فكانت فيهم رقة زائدة. وفي الحديث "جاءكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً، الإيمانُ يَمَان والحكمةُ يَمَانية "

والمثل – يضيف ابن عاشور - أصله النظير والمشابه، كالشبه والمثل.. وقد يكون الشيء مثلاً لشيء في جميع صفاته وقد يكون مثلاً له في بعض صفاته. وهي وجه الشبه. فقد يكون وجه المماثلة ظاهراً فلا يحتاج إلى بيانه، وقد يكون خفياً فيحتاج إلى بيانه، وقد ظهر هنا أنه لا يستقيم معنى المماثلة في سائر الأحوال والحقوق: أجناساً أو أنواعاً أو أشخاصاً؛ لأن مقتضى الخلقة، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل، ومقتضى الشريعة، التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء في نظام العمران والمعاشرة. فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المماثلة في كل الأحوال، وتعين صرفها إلى معنى المماثلة في أنواع الحقوق على إجمال تبينه تفصيل الشريعة، فلا يتوهم أنه إذا وجب على المرأة أن تقيم بيت زوجها، وأن تجهز طعامه، أنه يجب عليه مثل ذلك، كما لا يتوهم أنه كما يجب عليه الإنفاق على امرأته أنه يجب على المرأة الإنفاق على زوجها، بل كما تقيم بيته وتجهز طعامه يجب عليه هو أن يحرس البيت وأن يحضر لها المعجنة والغربال، وكما تحضن ولده يجب عليه أن يكفيها مؤنة الارتزاق كي لا تهمل ولده، وأن يتعهده بتعليمه وتأديبه، وكما لا تتزوج عليه بزوج في مدة عصمته، يجب عليه هو أن يعدل بينها وبين زوجة أخرى حتى لا تحس بهضيمة فتكون بمنزلة من لم يتزوج عليها، وعلى هذا القياس فإذا تأتّت المماثلة الكاملة فتُشْرَع، فعلى المرأة أن تحسن معاشرة زوجها..[1]

---

[1] نفس المصدر السابق.

وهكذا يتضح أن ليس المقصود بالمماثلة هنا ما يفهمه البعض من المعاني الحرفية الجامدة، فإن ذلك قد يكون مصدر شقاء لكلا الطرفين بما يعنيه من جعل الرجل امرأة والمرأة رجلا، وفي ذلك عدوان على الطبيعة الفطرية لكل منهما وأي عدوان، فلا مرحبا بتماثل كهذا. وإنما المقصود بالتماثل في الحقوق ما ينسجم مع الوظيفة الفطرية لكل منهما. فإن الأصل في الرجل والمرأة هو وحدة الأصل، مع المفارقة الفطرية في الخصائص والقدرات، فقد خلق كل من الرجل والمرأة لأداء وظائف بعينها يؤهله لها تكوينه العضلي، لذلك فهما ليس متشابهين تشابها مطلقا، لقوله تعالى: ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ (سورة ال عمران36). وهذه المفارقة في الصفات لا تعني أن المرأة دون الرجل في الحقوق والواجبات كما فهم البعض تكلفا، لقوله تعالى: ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى﴾ (آل عمران 195).

ويلاحظ عموما أن الحقوق المتبادلة بين الزوجين شرعت على نحو يحقق المقاصد المهمة من مشروعيتها، ومن ثم فهي حقوق مهذبة بأغراض التشريع النبيلة وأهدافه الحكيمة، المتمثلة أساسا في حماية صرح البناء الأسري وتحقيق الأهداف المتوخاة منه، وحماية الكرامة الإنسانية لكل من الطرفين من جهة أخرى.

وأول حقوق الزوج على الزوجة الطاعة بقيودها المرسومة في نصوص الشرع، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[1] وضوابطها المعقولة باعتبارها وسيلة لتحقيق الأهداف المتوخاة من النظام الأسري.

وهذا الصنف من النساء هو الممتدح في قوله تعالى: ﴿فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله﴾ (النساء34)، أي أن المرأة الصالحة في دينها، مطيعة لزوجها، تحفظ أسراره، وتصون نفسها وماله وبيته..[2]

وبالمقابل فإن للمرأة على زوجها حقوقا بعضها مالي وبعضها حقوق غير مالية، وفي مقدمة هذه الحقوق: **المهر**، وليس المهر في الإسلام عوضا عن البضع كما يجري على ألسنة الفقهاء على معنى التقريب، إذ لو كان عوضا – كما يقول ابن عاشور رحمه الله بحق- لروعي فيه مقدار المنفعة المعوض عنها، ولوجب تجدد مقدار من المال كلما تُحُقِّق أن المقدار المبذول قد استغرقته المنافع الحاصلة للرجل في مدة بقاء الزوجة في عصمته، مثل عوض الإجارة. ولو كان ثمنَ المرأة لوجب إرجاعها إياه عند الطلاق، كيف وقد قال تعالى: ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا أتاخذونه بهتانا وإثما مبينا﴾ (النساء 20). فهو عطية محضة، وشعار من أشعرة النكاح، وفارق بينه وبين الزنا والمخادنة.[3] ومن هنا سماه الله تعالى نحلة فقال: ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾(النساء 4)، وأما تسميته أجرا في قوله تعالى: ﴿إذا آتيتموهن أجورهن﴾ (المائدة 5) فهو تعبير مجازي في معنى الأعواض عن المنافع الحاصلة من آثار عقدة النكاح، على وجه الاستعارة أو المجاز المرسل.[4]

والنفقة الكاملة من طعام وكسوة وتمريض وسكن، لقوله تعالى: ﴿لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه

---

[1] رواه البخاري وأحمد والترمذي ومالك في الموطأ

[2] أضواء على نظام الأسرة في الإسلام، د.سعاد صالح ص 40، دار عالم الكتب، الرياض

[3] انظر مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص 221.

[4] انظر التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور 6/ 124.

فلينفق مما آتاه الله﴾ (الطلاق 7)، وقوله تعالى: ﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم﴾ (الطلاق 6)، **والعدل وحسن المعاملة** وعدم الإضرار لقوله سبحانه: ﴿وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا﴾ (النساء 19) ، وقوله تعالى: ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ (البقرة 229). وللمرأة الحرية الكاملة في التصرف في مالها دون رقابة الزوج.[1]



المبحث الثالث

اعتماد المنهجية التشاورية في إدارة شؤون الأسرة ووحدة القيادة

التشاور سمة الحياة الاجتماعية في المجتمعات المسلمة عموما، وفي كل أبعادها: الأسرية، والسياسية، والعسكرية وغيرها. وهي في الحياة الأسرية أكثر أهمية وخطورة ولا ريب، فإن الأسرة هي محضن التنشئة السوية للإنسان، وهي مدرسة لتأسيس القيم النبيلة وترسيخها في الضمير الجماعي للناشئة بحيث ينشأون ويشبون عليها حتى تكون جزءا من تكوينهم الذاتي الجاعل من المجتمع الكبير فيما بعد مجتمعا تشاوريا يؤمن بتعدد الرأي وتفاوته بين الناس، وقد أرشدنا القرآن الكريم إلى أهمية التشاور في قضايا الأسرة من خلال التشاور في قضية نموذجية من قضاياها، وهي قضية فطام الرضيع، بوصفها شأنا أسريا من الشؤون المشتركة بين طرفي الأسرة معا، وهي قضية لها آثارها، ولا شك. ويقاس عليها بقية القضايا الأسرية الأخرى، سواء كانت ذات طبيعة تربوية أو اقتصادية أو اجتماعية عامة.

والدارس لسيرة النبي ﷺ يجد فيها صورا مشرقة لهذا التشاور الأسري، فقد جسد النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منهجا ثابتا في حياته الأسرية عليه أفضل الصلاة والسلام.

أما اعتماد مبدأ وحدة القيادة للأسرة المسلمة؛ فيتجلى ذلك في واقعية الشريعة الإسلامية في تنظيمها **للحياة الأسرية**؛ حيث جعلت لهذه الكتلة المجتمعية الصغيرة بما هي تنظيم اجتماعي مصغر، قيادة واحدة توضع بين يديها أزمّة القيادة لهذه الخلية الاجتماعية المهمة، وذلك انطلاقا من أهمية القيادة في أي مجتمع إنساني، وضرورة وحدة هذه القيادة، لأسباب لا تخفى أهميتها على كل ذي عقل وصاحب تجربة في مجريات الحياة الاجتماعية.

ثم إن من كمال حكمة هذه الشريعة أن جعلت زمام الإدارة والتدبير لقضايا الأسرة في يد الرجل، لما ميزه الله به من مزايا نفسية وعقلية وبدنية من جهة، وما أناطه الله به من واجبات مالية وغيرها تجاه تلك الأسرة من جهة أخرى. وتلك المزايا بنوعيها هي المعبر عنها في القرآن الكريم بال"درجة". وبدهي أن هذه "الدرجة" ليست درجة

---

1 أضواء على نظام الأسرة ص 40- 41

السلطان، ولا درجة القهر، وإنما هي درجة الرياسة البيتية الناشئة عن عهد الزوجية وضرورة الاجتماع.. هي درجة القوامة التي كُلّفها الرجل، وهي درجة تزيد في مسؤوليته عن مسؤوليتها، فهي ترجع في شأنها وشأن أبنائها وشأن منزلها إليه، تطالبه بالإنفاق، وتطالبه بما ليس في قدرتها وما ليس لها من سبيل إليه.[1]

ولأهمية هذه الدعامة في استقرار نظام الأسرة ونجاحها في قيامها برسالتها الاجتماعية والتربوية النبيلة، سنتناولها بتفصيل أكثر في السطور الآتية إن شاء الله من حيث مفهومها، وطريقة ممارستها، وعلاقتها بمبدأ التشاور الأسري الذي سلفت الإشارة إليه ضمن الدعامة الثالثة **المتعلقة بالتشاور الأسري، وذلك من خلال الفرعين الآتيين:**

الفرع الأول: القوامة .. المفهوم.. والسياق

أولا: مفهوم القوامة في الاستعمال القرآني: القوامة مصطلح مشتق من الجذر اللغوي "قام" وهو دائر في مجمل استعمالاته حول معنى الحفظ والرعاية والاهتمام بالشيء والقيام عليه بما يصلح شأنه ويرعى مطالبه[2]. **قال** العلامة محمد الطاهر ابن عاشور: القَوَّام: الذي يقوم على شأن شيءٍ ويليه ويصلحه، يقال: قَوَّام وقَيَّام وقَيُّوم وقَيِّم ، وكلّها مشتقّة من القيام المجازي الذي هو مجاز مرسل أو استعارة تمثيلية، لأنّ شأن الذي يهتمّ بالأمر ويعتني به أن يقف ليدير أمره ، فأطلق على الاهتمام القيام بعلاقة اللزوم. أو شبّه المهتم بالقائم للأمر على طريقة التمثيل.

وقيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع ، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي، ولذلك قال: "بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" أي : بتفضيل الله بعْضهم على بعض وبإنفاقهم من أموالهم، إن كانت (ما) في الجملتين مصدرية، أو بالذي فضّل الله به بعضهم، وبالذي أنفقوه من أموالهم، إن كانت (ما) **فيهما موصولة..**[3]

يذكر القرطبي أن الآية (يعني آية القوامة) نزلت في سعد بن الربيع حين نشزت عليه امرأته حبيبة بنت زيد بن خارجة فلطمها، فقال أبوها: يا رسول الله أفرشته كريمتي فلطمها. فقال عليه السلام: لتقتصّ من زوجها، فانصرفت مع أبيها لتقتص منه، فقال عليه السلام: ارجعوا، هذا جبريل أتاني. فأنزل الله هذه الآية، فقال عليه **السلام: أردنا أمرا وأراد** الله غيره. وقد قيل: في هذا الحكم المردود نزل: "ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى **إليك وحيه"**.[4]

قال رشيد رضا معلقا على آية القوامة هذه: أي إن من شأنهم المعروف المعهود: القيام على النساء بالحماية والرعاية والولاية والكفاية، ومن لوازم ذلك أن يفرض عليهم الجهاد دونهن، فإنه يتضمن الحماية لهن، وأن يكون حظهم من الميراث أكثر من حظهن، لأن عليهم من النفقة ما ليس عليهن، وسبب ذلك أن الله تعالى فضل

---

1 الإسلام عقيدة وشريعة لمحمود شلتوت ص157

2 مختار الصحاح ص 557. وتفسير القرطبي 169/5.

3 التحرير والتنوير 481/3

4 تفسير القرطبي 168/5.

الرجال على النساء في أصل الخلقة، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة، فكان التفاوت في التكاليف والأحكام أثر التفاوت في الفطرة والاستعداد، ثم سبب آخر كسبي يدعم السبب الفطري وهو ما أنفق الرجال على النساء من أموالهم..[1]

وقد اختار ابن عاشور الشمول في هذه القوامة لتكون عامة لعموم الرجال على عموم النساء، فيما ذهب بعض المفسرين إلى قصر الشمول في الآية على قوامة الرجل على زوجته، على الرغم من صيغة الآية المفيدة للاستغراق والشمول بلفظها.[2] وربما كان قصر العموم على مجال خاص هو مجال الحياة الزوجية أولى بالنظر إلى أن عامة النساء لا قوامة لأحد من الرجال عليهن، بل تكون لهن استقلاليتهن الكاملة، وتكون العلاقة بينهن وبين غيرهن من الرجال علاقة ولاية متبادلة كما ترسمها الآية الكريمة من سورة التوبة في قوله تعالى: ﴿والمومنون والمومنات بعضهم أولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر..﴾ (التوبة 71) أي الرجل يرعى المرأة ويتحمل مسؤولياته، والمرأة ترعى الرجل وتتحمل مسؤولياتها، وهذا هو معنى الولاية المتبادلة، وهي ولاية من نوع فريد لا يعلم لها وجود في القوانين الوضعية قط. أما القوامة فهي حماية وإدارة تنظيمية مجردة أناطها الله بالرجل دون المرأة.[3] فلا ولاية إذن لرجل على امرأة في أي مجال إلا ولاية لأسباب خاصة كولاية الأب على ابنته وولاية الأوصياء على القاصرين مثلا، وتلك لها أسباب أخرى هي الصغر ونحوه، وهي تثبت على الذكور والإناث معا، ومن ثم فقد لا تكون داخلة في مفهوم القوامة الذي يقتصر على نطاق الحياة الأسرية، والذي يعني - حسب الإمام محمد عبده - نوعا من الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره، وليس معناها أن يكون المرؤوس مقهورا مسلوب الإرادة، لا يعمل عملا إلا ما يوجهه إليه رئيسه، فإن كون الشخص قيما على آخر، هو عبارة عن إرشاده والمراقبة عليه في تنفيذ ما يرشده إليه، أي ملاحظته في أعماله وتربيته، ومنها حفظ المنزل وعدم مفارقته ولو لنحو زيارة أولي القربى، إلا في الأوقات والأحوال التي يأذن بها الرجل ويرضى..[4]

ثانيا: السياق الشرعي لفكرة القوامة: لقد نالت مسألة القوامة هذه نصيبا غير قليل من النقد والتشويه من لدن بعض المستشرقين وأذنابهم، بحجة أن ذلك ينال من كرامة المرأة، وأنه متعارض مع مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة.. وواضح أن هذا النقد ليس من الواقعية والإنصاف في شيء، ومن هنا ولكي توضع المسألة في إطارها الصحيح، وتفهم مسألة القوامة على نحو صحيح، لا بد أن تفهم ضمن إطارها الذي تعتبر جزءا منه، وهو إطار نظام الأسرة الإسلامي بمعالمه ودعائمه وخصائصه ومقاصده البارزة، فما لم يوضع مفهوم القوامة هذا ضمن هذا الإطار فلن يفهم فهما سليما قطعا، وإن الدارس لنظام الأسرة في الشريعة الإسلامية يعلم أنه نظام متميز بعدد من الخصائص والمميزات، منها: أنه نظام حددت إطاره، وأهم أحكامه، وحقوق وواجبات كل من أطرافه نصوص من الوحي، فهو نظام يستمد شرعيته وقدسيته من وحي السماء ومصدره الرباني.

---

1 نداء للجنس اللطيف ص 32. والشعراوي: أحكام الأسرة ص 149.

2 التحرير والتنوير 3/481. وانظر أحكام الأسرة للشعراوي ص 137.

3 يغالطونك إذ يقولون.. للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص 245. دار الفارابي – دمشق.

4 تفسير المنار 5/56، 57.

ومعلوم أن الشريعة الإسلامية المكرمة أضفت على الأسرة من القدسية والتمجيد قدرا عاليا، لسبب واضح وجلي، وهو أنها المحضن الطبيعي والوسيلة المتعينة لتحقيق عدد من مقاصد الشارع من خلق الإنسان، التي منها: فيق مايه اللازمة للنسل البشري، وضمان النشأة الكريمة للإنسان التي يتوافر له فيها عدة حقوق منها: معرفة أصوله، وضمان حمايته بدوافع فطرية، وأخيرا: ضمان نشأة سوية وتربية حسنة من خلال تزويده بعدد من القيم الأسرية الإيجابية التي تؤهله لينشأ فردا صالحا في المجتمع الذي ينتمي إليه. وبدهي أن تحقيق مجمل هذه المقاصد ليس من البساطة والسهولة التي يتصورها بها البعض، إنما الواضح أن إعداد الإنسان الصالح يتطلب من الجهد ما يتطلبه أي عمل آخر، ولذلك سعت الشريعة عبر كل الترتيبات والإجراءات الشرعية التي حاطت بها نظام الأسرة إلى توفير البيئة الملائمة والمناخ المهيأ لتحقيق الغايات والمقاصد السابقة.. ومن هذه الإجراءات أو التشريعات الإجرائية أنها وزعت واجبات طرفي الأسرة (الزوجين) على نحو دقيق من شأنه تحقيق التكامل بينهما سعيا إلى تحقيق الأنموذج الأمثل للأسرة المسلمة المنوط بها تحقيق مجمل المقاصد الشرعية الأسرية السابقة، وأنها شرعت للنظام الأسري وحدة القيادة، وجعلتها في يد الزوج، لاعتبارات وأسباب بينتها آية القوامة من سورة النساء. وكان مما راعته الشريعة في هذا الصدد: متطلبات الفطرة الإنسانية، وضرورة مراعاة الظروف النفسية والاجتماعية لكل منهما عند تكليفه بواجبات معينة.

والشريعة الإسلامية إذ تقرر هذه الأحكام الشرعية المدبرة لشؤون الأسرة على هذا النحو من التوزيع العادل والقسمة المتكاملة، ليست في ذلك مدعاة للاستغراب، فهي تعكس الحكمة الربانية في توزيع التكاليف بين عباده على أسس: "كل وما يصلح له"، و"كل ميسر لما خلق له"، وصدق الله العظيم القائل: "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" (الملك 14). ولا ريب أن أي تنظيم للأسرة على غير هذه الأسس الشرعية لن يجلب للإنسانية غير مزيد من الشقاء والعنت والتمزق والضياع للقيم الأسرية النبيلة، ومن ثم الضياع الحتمي للإنسان نفسه.. وليس أدل على هذا من الواقع الأسري السائد في مجتمعات اليوم، فهو واقع نكد بلا شك. هو واقع يعاني من الترهل والترنح ما يجعل منها مدخلا سالكا لاختراق المجتمعات وتدمير قيمها. وقد وعى أعداء الإسلام هذه الحقيقة جيدا فسعوا إلى تدميرها وإعادة تنظيمها على أسس بعيدة كل البعد عن أسس الإسلام، أسس ظاهرها العدل والمساواة، وباطنها المسخ والشقاء ومن ثم تشويه المجتمع الإسلامي بحيث يجعله مجتمعا منزوع القيم فاقد الهوية..

هكذا وفي ضوء هذه الحقائق إذن ينبغي أن تفهم هذه الضوابط التشريعية المنظمة للحياة الأسرية في الشريعة الإسلامية. ومن الملاحظ أن الشريعة الإسلامية وهي تنظم حياة المسلمين الأسرية، تؤطرها بعدة نصوص تتكامل فيما بينها في تحقيق الصورة المثلى لنظام الأسرة الإسلامي المنشود، ومن هذه النصوص: ﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾(النساء 32) ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾ (البقرة228) ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾ (البقرة237) ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ (النساء 34). فإن مثل هذه النصوص الشرعية تتظافر فيما بينها لتحقق الأسس المتينة لهذا النظام الأسري المفعم بالروح الخلقية والدينية التي تسري في روحه لحمة وسدى.. ومن هنا فإن أي قارئ قراءة موضوعية لهذا النظام لا بد أن ينطلق من مجمل النصوص السالفة الذكر لفهم صورته على نحو أفضل.

ومن هذا المنطلق فإننا إذا عدنا إلى مسألة القوامة لنضعها في سياقها الطبيعي فلا بد أن **نطلق من الآية** نفسها التي بينت مجمل مقاصد هذا التدبير الأسري الموضوعي والمهم.. فإن قوله تعالى: ﴿**الرجال قوامون على** النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ **الله..**﴾ نص واضح في بيان معناه وتحديد مقصده ومرماه بفضل ما قرن به من علل صريحة كاشفة عن المقاصد المتوخاة منها. في هذا الصدد يقول العلامة محمد متولي الشعراوي رحمه الله: "والذي يقرأ قوله تعالى: الرجال قوامون على النساء.." يجد وجه التفضيل منوطا بالمهمة الملقاة على عاتق كل منهم، إن وجه التفضيل أن الرجل له الكدح وله الضرب في الأرض وله السعي على المعاش حتى يكفل للمرأة سبل الحياة التي تستقر بها. وفي قصة آدم عليه السلام المثل الواضح لمن كان له عقل وقلب، حين حذر الله سبحانه آدم وزوجته من إبليس اللعين الذي دعي إلى السجود مع الملائكة لآدم فأبى واستكبر.. أوضح الحق لآدم أن إبليس اللعين سيكون عدوا له ولزوجه بعد هبوطهما إلى الأرض ﴿إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة..﴾ (طه117). ثم ساعة الشقاء في الأرض، والكفاح سَتر المرأة، وكان الخطاب للرجل، وهذا يدل على أن القوامة تحتاج إلى تعب وإلى جهد **وسعي، وهي مسئولية، يفهم ذلك** من قول الحق سبحانه: "فتشقى" ولم يقل: "فتشقيا" فأخرج المرأة من الشقاء"[1]

ولعل من الآيات ذات الدلالة في هذا الباب أيضا قوله تعالى: ﴿ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا..﴾ فقد جعل الله الرجل فوق المرأة بكل المعاني التي تؤهله للقيام بوظيفته التي خلقه لها، وجعل المرأة تمتاز عنه بكل المؤهلات التي تؤهلها لوظيفتها التي خلقت لها. وقد كانت العرب تقول: فلانة تحت فلان، وفلانة تحت فلان، أي زوجة له. غير أنه من العدل والإنصاف —كما يقول الأستاذ محمد البشير الشقفة بحق- تقاسم هذه الفوقية لإزالة الخلاف، فلو تنازل الأعلى عن علوه يوما، وأعطى الآخرَ مكانه آنا ما، وأجلسه على عرش الفوقية حينا ما، لحصل الوفاق، وتم الاتفاق، وحينئذ يمكنك أن تقول: لا فوقية دائمة، ولا **□تية دائمة، ولكن قسمة عادلة، أو تقول: لا فوقية مطلقة، ولا□تية مطلقة، ولكن توازن مطلق.**

وبهذا المعنى نجعل من مسألة القوامة هذه شيئا مرغوبا من المرأة نفسها، فلا تثير أي غضاضة في النفوس أو تكون مجالا للمنافسة أو التنفيس من لدن المرأة. وقد ألحت الشريعة الإسلامية الغراء في هذا الباب على أن تكون الأسرة المسلمة واحة لتنفس عبق الحرية للأجيال **الناشئة، وتعويدها - عملا** - على مناخ التشاور والاختلاف المثمر، لتزود المجتمع بعناصر اجتماعية صالحة وفاعلة في المجتمع، تحمل بين جنبيها من القيم الإيجابية المنتجة ما يجعل منها عناصر بناء نافعة.

وا□ق أن مبدأ القوامة هذا مفخوة من□ فاخو الدستورية والتنظيمية التي جاءت بها سورة النساء، فإن الباري جل وعلا عند ما تعرض لتنظيم الأسرة - ضمن عدد من التنظيمات الواردة في هذه السورة- **كلف الوجل□مل** مسئوليتها والقيامَ بشؤونها، وجعل له القوامة عليها، فليست المرأة بهذه القوامة مقصودة بالمهانة، وإنما هو تنظيم **دوله، ودستور حكومة**، وقانون عام، شمل كل المؤسسات، كما شمل اللبنة الأولى في بناء الأمة وهي الأسرة، ولا بد

---

[1] أحكام الأسرة والبيت المسلم للشعراوي ص 143، 144.

لكل مؤسسة من المؤسسات المذكورة من مسئول، والزوج في الأسرة هو المسؤول، إذ ليس هنا ك أولى بهذه المهمة في نظر المرأة نفسها من الزوج الذي ارتضته المرأة أمينا عليها وشريكا لحياتها.. [1].

وتلك حقيقة يؤكدها الشيخ محمد الغزالي[2] رحمه الله، إذ يذكر أن الأسرة مملكة ذات حدود قائمة تشبه حدود الدول في عصرنا، وطبيعة هذه الحدود الحماية والمحافظة، فليست البيوت مبنية على سطح بحر مائج التيارات، وليست بابا مفتوحا لكل والج وخارج.. فلعقد الزواج **أبعاد فقهية واجتماعية وتربوية ينبغي أن تعرف وأن** تعرف معها قوامة الرجال.. هذه القوامة التي سبقت الإشارة إلى أن القرآن الكريم عللها بعلل، منها ما هو فطري صل بالصفات الطبيعية للرجل، التي من تجلياتها: أن الرجل أقرب إلى تحكيم النظر العقلي في الأمور منه إلى الاستجابة للعاطفة، أما المرأة فهي على وجه العموم أقرب في معظم حالاتها إلى الاستجابة للعاطفة ومتطلباتها، وأيضا فإن المرأة تعتريها حالات خاصة من الحمل والحيض والولادة وسن اليأس تتسبب عنها متاعب صحية ونفسية تنتهي بها إلى أنواع من عدم الاستقرار المزاجي والنفسي **تكون معه بعيدة شيئا ما عن النظرة العقلية المتوازنة** إلى الأمور.. وتلك إحدى المزايا التي أنيطت بها قوامة الرجل في الآية الكريمة ﴿بما فضل الله بعضهم على بعض﴾. ذلك أن الوظيفة الاجتماعية للبيت المسلم –كما يقول الغزالي بحق- **تتطلب مؤهلات معينة، فإذا عز وجودها فلا** معنى لعقد الزواج. وهذه المؤهلات مفروضة على الرجل وعلى المرأة معا، فمن شعر بالعجز عنها فلا حق له في الزواج، إذا كانت المرأة ناضبة الحنان قاسية الفؤاد قوية الشعور بمآربها بليدة الإحساس بمطالب غيرها، فخير لها أن **تظل وحيدة**، فلن تصلح ربة بيت. إن الزوج قد يمرض وقد تبرح به العلة فتضيق به الممرضة المستأجرة، المفروض أن تكون زوجته أصبر من غيرها وأظهر بشاشة وأملا ودعاء له.. ومن الطرائف ما رواه أبو سعيد الخدري أن رجلا أتى بابنته إلى رسول الله ﷺ فقال: إن ابنتي هذه أبت أن تتزوج، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: **أطيعي** أباك، فقالت: والذي بعثك بالحق لا أتزوج حتى تخبرني: ما حق الزوج على زوجته؟ فحدثها النبي ﷺ أنه لو كانت به قرحة فعالجتها بفمها ما زادت عن واجبها.. قالت: والذي بعثك بالحق لا أتزوج أبدا.. فقال النبي للأب: لا تنكحوهن إلا بإذنهن.. إن هذه المرأة – **يضيف الغزالي**- أنصفت نفسها ولم تتعرض لتكليف يصعب عليها أن تقوم به، وليس لأحد أن يكرهها على ما تأبى. وتمريض الرجل لامرأته له هذه المكانة ذاتها، مصداق قوله تعالى: "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف"[3]

على أنه لا ينبغي أن يذهب بأحد الوهم إلى أن الآية السابقة تقرر الأفضلية المطلقة للرجل على المرأة في كل حال وفي شتى المجالات، وهو ما فهم فعلا – **خطأ أو بسوء نية**- من لدن كثيرين من الناقمين على مبدأ القوامة شرعي هذا، ظنا منهم أن فيها إهانة للمرأة وانتقاصا لمكانتها وقدراتها!، **فلِّ هذا الفهم فيه من السطحية**

---

[1] الفقه المالكي في ثوبه الجديد لمحمد البشير الشقفة 24/4، 31، 40. نشر دار القلم. وقواعد تكوين البيت المسلم للدكتور أكرم رضا ص 307. دار التوزيع والنشر الإسلامية بالقاهرة.

[2] انظر كتابه: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة ص 156.

[3] نفسه ص 128.

والتعجل ما يدعو للإشفاق على ىقول هؤلاء والتماس العذر لهم لولا ما في مسلك بعضهم من غمز واتهام لشريعة الرحمن بالحيف مع الأسف الشديد..!

فإن المتأمل في الآية الكريمة يجد فيها من الدقة التعبيرية ما يعطينا صورة متوازنة عن حقيقة تفاضل نوعي الجنس البشري، تلك الحقيقة التي لا يسع منصفا إنكارها، وحكمة هذا التفاضل الذي تقتضيه طبيعة المهام التكليفية المخلوق لها كل منهما.. إن الآية لم تقل: ﴿بما فضل الله الرجال على النساء﴾ أو: "بما فضلهم الله عليهن" بل قالت: "بما فضل الله بعضهم على بعض" ومن ثم فهي تفيد أفضلية نسبية مرتبطة بطبيعة المهام المنوطة **بكل** من النوعين. إذن هي أفضلية لنوع في مجال محدد من المهام تمليها اعتبارات طبيعية، في مقابلة أفضلية للنوع الآخر في مجال آخر تمليها ذات الاعتبارات.. فالمسألة إذن مسألة تفاضل متبادل ومتقابل لكل منهما في مجال بعينه، وليست أفضلية من طرف واحد وجهة وحيدة. ومن ثم فهي ليست مدعاة للفخر من أحدهما أو ادعائه **الكمال بذلك!**. ثم إن هذا التفاضل يبقى نسبيا من جهة أخرى إذا نظر إليه على أنه في أغلب نوعي الجنس وليس في كافتهما، فقد تجد لهذه القوامة من الشواذ الخارقة للقاعدة، لكن العبرة بالأغلب. ومن هنا يمكن القول: **إن الرجل إذا فقد** مقومات القوامة من الفضل المذكور والإنفاق، وتحلت زوجته بالعلم والحكمة والفضيلة.. لم يكن لقائل أن يقول لها: أطيعيه في المعاصي والانحراف والجهالة.

يقول القرطبي في هذا السياق: فقد فهم العلماء من قوله تعالى: "وبما أنفقوا من أموالهم" أنه إذا عجز عن نفقتها لم يكن قواما عليها، وإذا لم يكن قواما عليها كان لها فسخ العقد..[1]

وطردا لمبدأ النسبية والأغلبية هذه نجد أن الشريعة الإسلامية حين وزعت الوظائف والأدوار بين الرجل والمرأة فجعلت البيت مكان المرأة الأساس، ومجالها الرحب، وجعلت قرارها في بيت الزوجية من واجبات الزوجية **وحقوق** الزوج عليها، لم تمنعها - من حيث المبدأ- من تولي الوظائف والمهام الاجتماعية الأخرى بشروط وقيود محددة..[2] وإنما المسألة مسألة موازنة بين أولويات العمل، واختيار الأنسب والأكفأ لكل عمل حتى لا يحدث أي خلل في **النظام الاجتماعي، والمسألة أيضا إعمال مبدأ: "كل** ميسر لما خلق له" الذي قد يترتب على إهماله أيضا من المفاسد الاجتماعية ما لا يحصى.

إن كثيرين من المفتونين بالتقاليد الوافدة علينا، وسيئي الظنون بكل ما له صلة بوحي السماء الخاتم مع الأسف يحسبون أن توزيع المهام الأسرية بين الزوجين على النحو المقرر مبدئيا في شريعة الإسلام، بما يقتضيه من تكليف المرأة بالشق الداخلي من المهام الأسرية لهو ظلم للمرأة وأي ظلم، لما فيه من تقييد لحريتها وسجن لها دون جرم اقترفته، ومن إهدار لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق!. وكثيرا ما أساء هؤلاء فهم مسألة المساواة هذه فجنوا بها على أنفسهم وعلى غيرهم. مع أن المساواة المزعومة هذه لم تكن تعني يوما المساواة الحرفية، فإنها بهذا المعنى مسخ لكلا النوعين وإهدار لحكمة الفوارق بين الذكر والأنثى وهي من الوضوح بما لا يكاد يخفى. يقول محمود عباس العقاد في مسألة المساواة هذه: إن من اللجاجة الفارغة أن يقال: إن الرجل والمرأة سواء في جميع

---

[1] تفسير القرطبي 169/5. وهو نفس الرأي الذي اختاره أبو حيان في تفسيره. انظر البحر المحيط 3/ 194.

[2] مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة للدكتور محمد بلتاجي ص106.

الحقوق وجميع الواجبات، لأن الطبيعة لا تنشئ جنسين مختلفين لتكون لهما صفات الجنس الواحد، ومؤهلاته وأعماله، وغايات حياته. وفي حكم التاريخ الطويل ما يغني عن الاحتكام إلى التقديرات والفروض. فلم يكن جنس النساء سواء لجنس الرجال قط في تاريخ أمة من الأمم التي عاشت فوق هذه الكرة الأرضية على اختلاف البيئات والحضارات. وكل ما يقال في تعليل ذلك يرجع إلى علة واحدة: وهي تفوق الرجل على المرأة في القدرة والتأثير على العموم.[1]

وفي تعليل تقديم الخبر على المبتدأ في قوله تعالى: ﴿وللرجال عليهم درجة﴾ **يقول ابن عاشور**: قدم الخبر **للاهتمام** بما تفيده **اللام من** معنى **استحقاقهم تلك الدرجة، كما** أشير إلى **ذلك الاستحقاق** في **قوله** تعالى: ﴿**الرجال قوامون على النساء** بما **فضل الله بعضهم على** بعض﴾ [**النساء 34**]. وفي **هذا الاهتمام مقصدان** أحدهما: **دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء** في **كل الحقوق**، توهماً **من قوله آنفاً**: ﴿ولهن **مثل الذي عليهن بالمعروف**﴾ **وثانيهما: تحديد إيثار الرجال على النساء** بمقدار مخصوص، **لإبطال إيثارهم المطلق، الذي كان متبعاً** في **الجاهلية**.[2]

وبحجة المساواة المزعومة هذه عبثَ هؤلاء بمكتسبات الأسرة، فراحوا يشيعون في صفوف النساء وأوساط الأسر المسلمة ثقافة المناكفة والمنافسة غير الشريفة بين النساء وأزواجهن، تحريضا لهن على التمرد على القيم الأسرية التي تتأسس على التكامل بدلا من المناكفة والتنازع. ولا ريب أن مآل هذا التحريض هو الإفساد والتدمير لقواعد البيوت بحجج وذرائع واهية مع الأسف. وأن البديل المنشود من قبل هؤلاء لن يجلب للأسرة المسلمة غير الشقاء والتعاسة حتما. ولو أنصف هؤلاء فنظروا إلى الأمر من زاوية التوزيع الطبيعي للأعمال بين قطبي الأسرة، وأن ذلك لا يلغي إمكان مشاركة أي طرف منها في مجالات أخرى كاستثناء من **القاعدة المطردة عند قيام** الموجبات لذلك لأدركوا مدى ما في هذا التدبير الشرعي للحياة الأسرية من رحمة بهما معا وبسائر أفراد الأسرة بل **وبالإنسانية كافة..**

ومن المؤسف أن كثيرا من سوء الفهم الذي يتخلل بعض القضايا والذي قد يؤدي أحيانا إلى التنازع والخلاف ومن ثم التفكك الأسري، مرده في كثير من الأحيان الجهل وضعف التدين.. ومن هنا فإن خير وسيلة لحماية قواعد البيوت المسلمة من خطورة التفكيك بحجج شتى هو رفع المستوى المعرفي والخلقي والسلوكي لكلا الجنسين، فإن ذلك سيوطد أركان السلام داخل البيت وخارجه، وسيجعل المرأة تبسط سلطانها في دائرتها، كما تتيح للرجل أن يملك الزمام حيث لا يصلح غيره للعمل في زحام الحياة وعراكها الموصول.. وفي الوقت ذاته تتجنب وقوع سوء الفهم الذي قد ينشأ **–بل قد حصل- لدى عدد من الرجال مع الأسف، والذين جعلوا من** أنفسهم فراعين في أسرهم باسم القوامة، يحسبون أن لهم حقوقا وليست عليهم واجبات، فهم يعيشون في قوقعة من أنانيتهم ومآربهم وحدها، غير شاعرين بالطرف الآخر،[3] ومعرضين عن قاعدة: ﴿ولهن مثل الذي عليهن

---

[1] الفلسفة القرآنية للعقاد ص 61 - 64.

2 التحرير والتنوير 2/ 400.

[3] قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة للغزالي ص 127. بتصرف

بالمعروف﴾ التي اعتبرها القرآن الكريم إحدى القواعد الراسخة لنظام الأسرة الإسلامي.. فإن هذا المنطق منبوذ ومرفوض شرعا وعقلا.. والواقع أن هذا المسلك في الممارسة للقوامة كثيرا ما اتخذ منه ذريعة لتشويه القوامة التي اعتبرتها الشريعة الإسلامية، ومن ثم رفض كل مقررات التنظيم الأسري الإسلامي، بحجة تغير الزمان تارة وبحجة سوء استعماله من قبل الرجل تارة أخرى، وبحجج أخرى لا حصر لها. ولن يعدم المغرضون ما يردون به شرائع السماء!.

الفرع الثاني: الأبعاد التشاورية لممارسة القوامة: **لمؤسسة الأسرة** خصوصياتها التي تجعل منها مؤسسة اجتماعية فريدة في طبيعتها وأسسها، فهي مؤسسة تقوم على المودة والحب، وتجمع بين طرفين على نحو يحقق الانصهار بينهما في كيان واحد بحيث يمثل كل منهما لباسا للآخر كما جاء في القرآن الكريم. كما أن العلاقات فيها متشابكة على وجه لا نظير له في أي مؤسسة أخرى، وهي تشمل جوانب حياة الفرد كلها، بدءا من الجانب الذي هو من أخص خصائصها، أي جانب الإمتاع الجنسي، بالإضافة إلى توفير المسكن والمطعم **والمشرب، وأهم** من ذلك كله رعاية الأسرة للذرية بنين وبنات. وهكذا تكون الأسرة بمثابة (السكن) وما أصدق التعبير القرآني: **﴿وجعل لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها﴾ (الروم 21).**

فالعلاقة إذن بين الرجل وزوجه أخص وأعمق من أية علاقة إنسانية أخرى. ونتيجة لعمق هذه **العلاقة** وخصوصيتها، كان لا بد أن يقل تدخل سلطة القضاء فيها إلى أدنى حد ممكن، فلا يكون هذا التدخل إلا في الأحوال الحرجة جدا، سواء لعلاج سوء استعمال الرجل لسلطته، أو لعلاج خروج المرأة عن طاعة زوجها. وحتى وساطة الوسطاء في الإصلاح، ينبغي أن تكون في أضيق الحدود..

وليكن الزوجان دائما على ذكر أن الأسرة – كما أنها تعيش في حاضرها وقضايا يومها - ترنو باستمرار إلى مستقبل أفضل لا بشأن الزوجين فحسب، بل بشأن الذرية أيضا، والذرية لها أهمية قصوى في مؤسسة الأسرة.[1]

إن المتأمل في طبيعة الأسرة والعلاقة الرابطة بين الطرفين المؤسسين لها يجدها علاقة ذات طبيعة خاصة تختلف عن جميع أنواع الشركات الأخرى.. فإن شركة الزواج شركة أبدان ونفوس وأرواح تبلغ — كما سبقت الإشارة حد الاندماج بين الاثنين واعتبار كل منهما حجابا ساترا للآخر - كما يصور ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾ (البقرة 187)**. وفي قوله سبحانه: **﴿وإنْ أَردتُم استبدال زوج مكان زوج وآتَيْتم إِحْداهنّ قِنْطارًا فلا تأخذوا منه شيئًا أتأخذونه بهتانًا وإِثْمًا مبينًا وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إِلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظًا﴾ (النساء 21)**. فليس في الحياة **شراكة بين اثنين تقوم على هذا الإفضاء سوى** الزواج.. ومن هنا فإن خصوصية هذه العلاقة الرابطة بين الزوجين لا بد أن تثمر معالم ثلاثة تسود البيت المسلم وتظهر في كيانه المعنوي ليؤدي رسالته ويحقق وظيفته، هذه المعالم الثلاثة هي: السكينة، والمودة، والتراحم.. وأعني **بالسكينة** الاستقرار النفسي، فتكون الزوجة قرة عين لزوجها لا يعدوها إلى أخرى، كما يكون الزوج قرة لامرأته لا تفكر في غيره.. أما المودة فهي شعور متبادل بالحب يجعل العلاقة قائمة على الرضا والسعادة.. ويجيء دور الرحمة

---

[1] تحرير المرأة في عصر الرسالة للأستاذ عبد الحليم أبي شقة 102/5. دار القلم - الكويت

لنعلم أن هذه الصفة أساس الأخلاق العظيمة في الرجال والنساء على سواء.. وعندما تقوم البيوت على السكن المستقر، والود المتصل، والتراحم الحاني، فإن الزواج يكون أشرف النعم وأبركها أثرا.. وسوف يتغلب على عقبات كثيرة، وما تكون منه إلا الذريات الجيدة.. فإن أغلب ما يكون بين الأولاد من عقد وتناكر يرجع إلى اعتلال العلاقة الزوجية، وفساد ذات البين.[1]

ن من أهم خصوصيات مؤسسة الأسرة في الشريعة الإسلامية أنها مؤسسة شورية مبدأً ومسارا، فهي تتأسس على قاعدة حرية الاختيار ومبدأ الرضائية أولا، ثم تدبر وفق قاعدة التشاور بين أعضاء الأسرة إن على المستوى الأفقي أو على المستوى العمودي. وتلك قاعدة مطردة في كل المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية، التي تعتبر مصالح مشتركة بين الجميع، بحيث لا يجوز التفرد فيها بالقرار دون تفويض صريح من أصحاب الشأن، وإلا عد ذلك افتياتا على حق المجموع وتصرفا فيه بغير حق، وهو ما يسمى في الفقه تصرفا فضوليا. فقد بنى الإسلام المجتمعات في إدارتها وتنظيم شؤونها – مع تعيين مصدر القوامة فيها - على أسس من الشورى وتبادل الرأي، يشاور الرئيس المرؤوس، والحاكم المحكوم، ويكون العزم في الفعل على ما يتم عن طريق المشورة. قرر الإسلام هذا وجعله شأنا من شؤون المومنين في مجتمعهم فقال: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى38). وأمر بها النبي صلى الله عليه وسلم تعرفا لما ينبغي أن يكون، وتطييبا لقلوب أصحابه، وإشعارا لهم بأنهم أصحاب الشأن في كل ما يعن للمجتمع، فقال: ﴿..وشاورهم في الأمر﴾ (آل عمران 159).[2]

وهذه القاعدة العامة تنسحب على التنظيم الأسري من باب أولى، لأهميتها وخطورة ما يترتب على التفرد والاستبداد فيها من وخيم الآثار. ومن هنا خصها القرآن الكريم بالنص عليها في أحد أهم شؤون الأسرة وهو إرضاع المواليد وفطامهم، في قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة.. فإن أرادا فصالا عن تراض منهم وتشاور فلا جناح عليهما﴾ (البقرة 233)، ليقاس عليه سائر شؤون الأسرة الأخرى التي قد تكون أكثر أهمية وحاجة إلى التشاور في شأنها.

وإذا كان للزوجة حق إبداء الرأي في نظام تربية الولد وإرضاعه، وقد اشترط القرآن في ذلك إرادتها مع إرادة الرجل، رضاها مع رضاه، فإن ذلك يكون شأنها معه في كل ما يعترضهما من شؤون تحتاج إلى التشاور وإلى تبادل الرأي. كيف والمشورة بينهما مما يشعر المرأة بأنها ذات مسئولية مشتركة، وأنها تعيش في جو حياة مشتركة يهمها صلاحها، ويوغر صدرها فسادها، فتكتل قواها، وتجمع أمرها على الحفظ والصيانة، وكمال الإشراف والرعاية. وهذا من أقوى ما يوثق العرى بين الزوجين، ويجعل منهما قلبا واحدا، وعينا واحدة، فيلطف جوهما وتنعم حياتهما.

أما الزوج الذي يمنح نفسه السلطان المستقل، والأمر النافذ القاهر، تاركا زوجه وراء ظهره متاعا لا ينظر إليه إلا حيث يريده، فهو زوج دخيل على الحياة الزوجية التي رسمها الإسلام، لا يمثلها ولا يكون مرآة لها..[3]

---

1 قضايا المرأة ص 125

2 الإسلام عقيدة وشريعة لمحمود شلتوت ص 158.

3 المرجع نفسه ص 159

وقد حفلت سيرة نبينا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم بنماذج وضيئة من الشورى في حياته الأسرية تماما كشأنه في حياته العامة: العسكرية والسياسية..وكلنا يعلم فزعه إلى زوجه خديجة أم المومنين رضي الله عنها عند أول تجربة له مع الوحي، فقد هرع إليها يروي لها ما حدث له، ويطلب منها المشورة والرأي في ما سيقدم عليه، فكان أن آزرته وطمأنته رضوان الله عليها، ثم انطلقت به حتى أتت ورقة بن نوفل.. ابن عم خديجة .. فقالت: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال له: ورقة: يا ابن أخي ما ذا ترى؟ فأخبره الرسول صلى الله عليه وسلم بخبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزّل الله على موسى...[1]

ومن أهم النماذج أيضا: ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي بكر بن عبد الرحمن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج أم سلمة وأصبحت عنده قال لها: ليس بك على أهلك هوان، إن شئت سبّعتُ عندك، وإن شئت ثلّثت ثم دُرت، قالت: ثلّث.[2]

وعن انس بن مالك قال: خطب رسول الله عليه وسلم على جليبيب امرأة من الأنصار إلى أبيها، قال: حتى أستأمر أمها. قال: فنعم إذاً. فذهب إلى امرأته فذكر ذلك لها...[3]

وعن عمر بن الخطاب قال: ... والله إن كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمرا حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم.. قال عمر: فبينا أنا في أمر أتأمّره إذ قالت امرأتي: لو صنعت كذا وكذا، فقلت لها: ما لك ولما ها هنا؟ فيم تكلفك في أمر أريده، فقالت: عجبا لك يا ابن الخطاب، ما تريد أن تراجع أنت وإن ابنتك لتراجع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يظل يومه غضبان. فقام عمر فأخذ رداءه مكانه حتى دخل على حفصة فقال لها يا بنية إنك لتراجعين رسول الله صلى الله عليه و سلم حتى يظل يومه غضبان ؟ فقالت حفصة والله إنا لنراجعه فقلت تعلمين أني أحذرك عقوبة الله وغضب رسوله صلى الله عليه و سلم يا بنية لا تغرنك هذه التي أعجبها حسنها حب رسول الله صلى الله عليه و سلم إياها يريد عائشة قال ثم خرجت حتى دخلت على أم سلمة لقرابتي منها فكلمتها فقالت أم سلمة عجبا لك يا ابن الخطاب دخلت في كل شيء حتى تبتغي أن تدخل بين رسول الله صلى الله عليه و سلم وأزواجه فأخذتني والله أخذا كسرتني عن بعض ما كنت أجد فخرجت من عندها. وكان لي صاحب من الأنصار إذا غبت أتاني بالخبر وإذا غاب كنت أنا آتيه بالخبر ونحن نتخوف ملكا من ملوك غسان ذكر لنا أنه يريد أن يسير إلينا فقد امتلأت صدورنا منه فإذا صاحبي الأنصاري يدق الباب فقال افتح افتح فقلت جاء الغساني ؟ فقال بل أشد من ذلك اعتزل رسول الله صلى الله عليه و سلم أزواجه فقلت رغم أنف حفصة وعائشة فأخذت ثوبي فأخرج حتى جئت فإذا رسول الله صلى الله عليه و سلم في مشربة له يرقى عليها بعجلة وغلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم أسود على رأس الدرجة فقلت له قل هذا عمر بن الخطاب فأذن لي، قال عمر فقصصت على رسول الله صلى الله عليه و سلم هذا الحديث فلما بلغت حديث أم سلمة تبسم رسول الله صلى الله عليه و سلم وإنه لعلى حصير ما بينه وبينه شيء وتحت رأسه وسادة من أدم

---

1 والقصة بتمامها عند البخاري ومسلم في كتاب بدء الوحي.

2صحيح مسلم 1083/2 . باب قدر ما تستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج عندها عقب الزفاف.

3 رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب النكاح، 9/ 365. تحقيق شعيب الأرنؤوط.

حشوها ليف وإن عند رجليه قرظا مصبوبا وعند رأسه أهب معلقة فرأيت أثر الحصير في جنبه فبكيت فقال (ما يبكيك) . فقلت يا رسول الله إن كسرى وقيصر فيما هما فيه وأنت رسول الله فقال: أما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة[1]

تلك هي أهم الدعائم التي أقامت عليها شريعة الإسلام الغراء صرح البناء الأسري المتين، وبها وحدها يمكن تشييد أسرة مسلمة متماسكة قوامه الحب والمودة في المشاعر، والعدل والإنصاف في توزيع الحقوق والواجبات.. وقطوفها ذرية صالحة طيبة ترث خصال الخير عن أصولها لتنشرها في آفاق الكون الفسيح، واضعة نصب عينيها على الدوام تحقيق غايتين اثنتين في هذه الحياة، الأولى: تمثل منطوق قوله تعالى: ﴿والذي آمنوا واتبعتهم ذرياتهم بمان ألحقنا بهم ذرياتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء﴾ (الطور 21). والثانية: الظفر باستغفار الملائكة وبركاتهم ودعائهم، المذكورين في قوله سبحانه: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم إنك أنت العزيز الحكيم وقهم السّيئات ومن تق السّيئات يومئذ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم (9)﴾ (غافر 7-9). وبغيرها لا يمكن لهذه الأسرة أن تنعم بمعاني الخير أو تذوق طعام السعادة أو تنتج ثمارا طيبة مباركة على الإطلاق.. وقد استرعت انتباهي هذه المعاني الجميلة في تشريعنا الإسلامي المنظم للشأن الأسري والحامي لقواعد البيوت المسلمة فأحببت جمعها ونشرها لتعم بها الفائدة عسى أن يعلم من لا يعلم أن مسالك السعادة الزوجية والاستقامة الأسرية ليست إلا في هذا التشريع الحكيم الذي أنزله أحكم الحاكمين، من يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير. فسبحانه سبحانه خلق فسوى، وقدر فأحسن التقدير، وشرع فعدل.. ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون﴾ (النمل 88).

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

---

1 النص برواياته عند البخاري ومسلم


إضاءات وقراءات

الوجود الإسلامي في الغرب وفقه الأقليات

الدكتور نور الدين قراط

أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الأول-وجدة-المغرب/ وأستاذ سابق بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية فرنسا وعميد لإتحاد المسلمين بلوب فرنسا

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحابته أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: ففي القرنين الماضيين كانت العلاقة بين العالمين :الإسلامي والغربي علاقة صدام، ولكن سرعان ما بدأت هذه العلاقة تتحول تدريجيا بمقتضى ضغط المصالح الغربية ، سواء اعتبرنا مصالح الغرب الاقتصادية والمتعلقة بالثروات والموارد البشرية في جميع القطاعات الذي كان يعاني فيه الغرب من نقص، مما جعل أوجه التبادل تتكرس تدريجيا ومنها هجرة كثير من المسلمين إلى العالم الغربي والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

❶ هجرة اقتصادية: والتي تشمل التجار والعمال، وهؤلاء فيهم من كان يبحث عن الاسترزاق ، وفيهم قسم أراد أن يحسن مصادر الرزق ويتعلق الأمر بالموظفين...الخ

❷ الهجرة العلمية.

❸ الجماعات التي هاجرت من أجل ما تعانيه من إكراهات بدنية ومعنوية.

هذا وقد اقتضت ظروف جميع هذه الفئات، وبالتحول التدريجي من مغتربين وجاليات ولاجئين إلى مندمجين ومتواجدين ضمن حركة مجتمعية متطورة، تصنف ضمن ما يطلق عليه" الأقليات" بمصطلحات معاصرة .

وفي هذه المرحلة أصبحت تترسخ عند الناس مسألة الوجود الإسلامي بحكم أن من بين الفئات التي هاجرت إلى بلاد الغرب نخبة المثقفين الذين يحملون الفكر الإسلامي والهم الدعوي فتحولوا إلى فاعلين في أوساطهم وبدأوا يساهمون في تحولات متنوعة في حركة التدين مما استدعى ظهور مجموعة من الأسئلة والمسائل الفقهية سواء منها التي طرحها زخم الموروث الاجتماعي في البلدان الأصلية فيما يتعلق بالعبادات والمطعومات وما إلى ذلك، .أو التي طرحها نظر الدعاة والفاعلين في حقل الدعوة باعتبار حاجياتهم أو حاجية الدعوة في جوانب الاستقرار وما يتبعه من المال والأعمال، والتربية والتعليم والمشاركة الفعالة في المجتمع أو ما ينشأ عن الحركة السياسية والتي يبدو منها: الاصطدام مع الدين أو مع حركة التدين، وبخاصة في ظل التحول الجديد الذي يشهده العالم.

وفي اعتقادي أن مجمل المسائل الفقهية ذات الصفة النظرية تمحورت حول نظرية علاقة الإنسان المسلم بغيره ضمن السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي، والتي أدت اجتماعيا إلى نشوء تصور المسلم بهذه القضايا حسب مرحلته، ويمكن إجمال هذه المحاور المشار إليها في السياسة الشرعية فيما يلي:

① علاقة المسلمين بغيرهم من أصحاب الشرائع الأخرى وبخاصة أن العلاقة عرفت أخذا وردا بين طائفتين من الفقهاء طائفة ترى أن الأصل في هذه العلاقة هو السلم ،والطائفة الثانية ترى عكس ذلك، أي: أن الأصل في هذه العلاقة هو الحرب.

② التقسيم الفقهي للأمة إلى دارين :دار كفر ودار اسلام.

③ مسألة الاحتكام إلى محاكم غير إسلامية، ناهيك عن أمور أخرى يمكن التطرق إليها لاحقا.

ومن المهم أن نلاحظ في هذا الصدد التوسع الذي عرفته اوروبا وما يمكن ان ينجم عنه من اثار على مستقبل المسلمين في هذه البلاد، وخاصة ما له صلة بالوجود الإسلامي في هاته البلاد .[1]ومما ينبغي اعتباره في **هذا الصدد:**

① أن هذه الأقليات كان وما يزال **—مع الأسف** – ينظر إليها على أنها دخيلة وطارئة على هذه البلاد.

② الحكم في هذه البلاد يكتسي الصبغة العلمانية اللائكية.

م هذا فقد بذل المهتمون بقضايا المسلمين في بلاد الغرب جهودا طيبة في هذه المجال، إلا أن مسائل وقضايا كثيرة مازالت تحتاج إلى نوع من الدراسة العلمية الرصينة ، ومن المؤسف حقا في هذا الوقت أن نرى من يتعامل مع هذه القضايا والمسائل المطروحة بنوع من المعالجة الترقيعية الآنية، بحيث يغيب فيها فقه تحقيق المناط ، ولذلك ليس مستساغا شرعا وعقلا أن يُعتمد فقط في هذا المجال على ما يسمى بفقه الموروث الذي نعتز به ايما اعتزاز. لأن ظروفهم غير ظروفنا وواقعهم غير واقعنا، بل حتى الدواعي والخلفيات والمنطلقات تختلف، إن لم يكن في جميعها فهو في أغلبها.

بالإضافة إلى دواعي اخر يمكن إجمالها في الآتي:

أولا: ضرورة الحفاظ على الوجود الاسلامي في الغرب من جانبي الوجود والعدم.

ثانيا: الوجود الإسلامي في الغرب اصبح واقعا ومفروضا، ومن ثم هو ضرورة بالنسبة للجسم الإسلامي في **الغرب.**

ثالثا: قيام اهل الاختصاص والنظر الشرعي بالبحث في النوازل الجديدة والمتوقعة في ديار الغرب ضرورة شرعية

رابعا: قابلية النظر الشرعي للاجتهاد والتجديد وفق واقع المسلمين في بلاد الغرب.

خامسا: حاجة المستجدات والنوازل في بلاد الغرب إلى حلول شرعية وفق خصوصيات المسلمين في هاته **البلاد .**

وإزاء هذا الوضع لابد من الاجتهاد الذي يتناسب مع هذه التعقيدات والتركيبات ،وفي هذا الإطار وجب علينا أن نفهم كل ما يتعلق بالأجواء والواقع كوسط اكثر اتساعا وامتدادا يتيح الفهم الأعمق للحادث موضع الإفتاء والواقعة المستفتي فيها.

(1) المسلمون في الأوربي الكبير فئات لا أقليات شيب نبيل مقال نشره موقع إسلام **اون لاين بتاريخ 2004/05/06.**

إلا ان طبيعة الفتاوى المطلوبة في هذا الزمن المتنامي في تسارعه، والمتشابك في احداثه، والمتراكم في تأثيراته، يجب الا تتخذ الشكل التقليدي في تخريج الحكم الشرعي، والوقوف عند حدود ذلك.[1] ولعل قواعد الاستنباط فيها ما يساعدنا على ذلك ،كما قال الإمام المجدد الشافعي - رحمه الله -: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق ففيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتبعه، وإذا لم يكن فيه بعينه ، طلب الدلالة على سبيل الحق عنه بالاجتهاد.[2] .

وهذا لا يتأتى إلا إذا وجدت عقلية فقهية مدركة وواعية بهذا الواقع وبهاته القضايا، ولذلك احببت ان اكتب هذا البحث عله يكون لبنة تنضاف إلى اللبنات السابقة والتي يمكن أن تشكل لنا في نهاية المطاف بناء متكاملا في هذا المجال.

هذا وقد عالجت الموضوع حسب الآتي:

حقيقة فقه الأقليات:

قبل أن نخوض في بعض مباحث هذا المصطلح، ارى أنه من المهم جدا أن نبين حد هذا المصطلح[3]. وذلك من أجل تمييزه عما عداه ومن ثم يمكن تصوره، ولو على سبيل الإجمال ليتسنى لنا بعد ذلك الحكم عليه، لِأَنَّ الْحُكْمَ عَلَى الشَّيْءِ فَرْعٌ عَنْ تَصَوُّرِه . كما يقول أهل العلم[4] . وبخاصة أن هذا المصطلح لم يكن له وجود في التراث الفقهي القديم، على الرغم من أن مجاله داخل فيه لأن الأمر يتعلق بالحلال والحرام.

إن مصطلح الأقلية من الناحية اللغوية هو مصطلح قديم وهو مشتق من مادة "ق.ل.ل" الذي هو ضد الكثرة.

وأما معناه اصطلاحا: فلقد قدمت الموسوعة البريطانية الجديدة تعريفا :" الأقلية هي مجموعة متميزة ثقافيا أو اثنيا أو عرقيا تعيش ضمن مجتمع أكبر.

مصطلح حين يستعمل لوصف مثل هذه المجموعة، يحمل داخله شبكة من الآثار السياسية والاجتماعية".[5].ولعل هذا المعنى هو الذي يدور في فلكه جل من عرف الأقليات ك د/ عطية[1] والدكتور ميلاد حنا"[2] وغيرهما ممن تناولوا هذا الموضوع.[3] .

---

1 فتاوي الأمة واصول الفقه الحضاري الأزمة ومقدمات الحل. د/سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل مجلة الإحياء تصدرها الرابطة المحمدية للعلماء المغرب ص:112..عدد 31/30 ذوالقعدة1430هـ - نونبر 2009م.

2 الرسالة محمد بن ادريس الشافعي بتحقيق وشرح ابي الأشبال احمد محمد شاكر477.مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر 1357هـ – 1938م. ط الأولى.

3 أي : سواء أكان بالذاتيات للموضوع المعرف من الجنس والفصل وهو الحد المنطقي أم كان مؤلفا من الذاتي والعرضي كالجنس مع الخاصة أو من العرضي وحده كالتعريف بالخاصة فحسب وهو الرسم عند المناطقة، فالحد هنا محمول بالمعنى الأصولي الشامل للقسمين كما هو ظاهر.

4 شرح الكوكب المنير المؤلف: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (المتوفى: 972هـ) ج 1ص:50.المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد الناشر: مكتبة العبيكان الطبعة: الطبعة الثانية 1418هـ - 1997 مـ

5 حوارات القرن جديد أزمة الأقليات في الوطن العربي د/حيدر ابراهيم علي – د/ميلاد حنا.ص:11. دار الفكر المعاصر سوريا لبنان.

ومن هذا المنطلق لوحظ على هذه التعريفات أنها عامة بحيث تشمل المسلمين في بلاد الغرب كما تشمل أيضا غير المسلمين في البلاد الإسلامية.

أما معناه وهو مركب إضافي "فقه الأقليات" فهو مصطلح حديث لم تعهده كتب الفقه القديمة كما قلت **آنفا، ذلك أن** الدولة الإسلامية كانت تتعامل مع غير المسلمين بمبدأ المواطنة، ومع ذلك نجد في تراثنا الفقهي الشيء الكثير من القضايا والمسائل، التي لها صبغة الأقليات ، وقد تطور هذا اللون من الفقه في مطلع القرن الخامس عشر الهجري مع قيام هيئات تُعني بشأن المسلمين في بلاد الغرب .

هذا ومن اللافت للنظر ان مصطلح الأقليات منقول من اللغة اللاتينية عبر الترجمة **لكلمة** « MINORTE » التي تعني مجموعة بشرية ذات خصوصيات تقع ضمن مجموعة بشرية متجانسة أكثر منها عددا، وأندى منها صوتا، تملك السلطان أو معظمه.[4] .

وقد آثار استخدام هذا المصطلح جدلا كبيرا بين العلماء لكن قبل أن نخوض في ذلك أضع بين أيديكم هذه **التعريفات**.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي " إن فقه الأقليات المنشود لا يخرج عن كونه جزءا من الفقه العام ولكنه فقه له خصوصيته وموضوعه ومشكلاته المتميزة"[5].

وعرفه الدكتور طه جابر العلواني بأنه:" فقه **وعي يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة، وبالمكان** الذي تعيش فيه، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة قد يصلح لها ما لا يصلح لغيرها. ويحتاج متناوله ـ إضافة إلى العلم الشرعي ـ إلى ثقافة واطلاع في بعض العلوم الاجتماعية، خصوصا علم الاجتماع والاقتصاد **والعلوم السياسية والعلاقات الدولية ".**[6].

ويلخص الدكتور عبد المجيد النجار جل هذه التعريفات فيقول: "وليس فقه الأقليات بمنعزل عن الفقه الإسلامي العام، ولا هو مستمد من مصادر غير مصادره، أو قائم على أصول غير أصوله، وإنما هو فرع من **فروعه، يشاركه ذات المصادر والأصول**، ولكنه ينبني على خصوصية وضع الأقليات، فيتجه إلى التخصص في

---

1 نحو فقه جديد للأقليات جمال الدين عطية محمد ص:9/7 دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ط الأولى 1423هـ - 2003 م. القاهرة مصر.

2 أزمة الأقليات في الوطن العربي ص124. بحث :البلسم الثقافي لترطيب **العقليات** من التعالي التاريخي إلى التآخي المستقبلي.

3 أنظر تقديم للدكتور محمد منير سعد الدين. مدير العلاقة الثقافية. لكتاب الجالية الإسلامية في أوروبا الغربية : مشكلات التأقلم والاندماج **تأليف عدد من المختصين والمهتمين** ص6

4 صناعة الفتوى وفقه الأقليات الشيخ عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيه ص:221.المملكة المغربية الرابطة المحمدية للعلماء. ط الأولى 1433هـ -2012م.

5 . " في فقه الأقليات المسلمة " للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي ص 32. دار الشروق القاهرة ط الأولى 1422هـ 2001م.

6 . مدخل إلى فقه الأقليات " للدكتور طه جابر العلواني المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث حزيران/جوان 2004م- ربيع الثاني 1425هـ العدد الرابع والخامس ص 49.

معالجتها، في نطاق الفقه الإسلامي وقواعده، استفادة منه وبناء عليه، وتطويرا له فيما يتعلق بموضوعه، وذلك سواء من حيث ثمرات ذلك الفقه من الأحكام، أو من حيث الأصول والقواعد التي بنيت عليها واستنبطت بها"[1].

هذه التعريفات وإن اختلفت من حيث الصيغة، إلا أنها تتفق في المضمون، بل إنها منسجمة من حيث المعنى الإجمالي مع التعريفات العامة، التي سبق وأن ذكرنا أهمها، وهذه نقاط الاتفاق بين هذه التعريفات:

① هو فقه خاص في دائرة الفقه العام، وليس خارجا عنه أو منعزلا عنه أو بديلا عنه.

② هو فقه يراعي الخصوصية للمسلمين في بلاد الغرب.

③ يعمد إلى استعمال القواعد الفقهية الكلية والجزئية والقواعد الأصولية الأكثر ملاءمة لأحوال الأقليات، ولربما استعملوا بعض القواعد الاجتهادية التي لم تكن معهودة عند المجتهدين في الفقه الموروث.

وبما أن هذه التعاريف هي جديدة فلا غرابة في أن يختلف حولها العلماء، ونحن إذا تأملنا هذه الآراء، وجدنا على ثلاثة أضرب:

①ضرب مؤيد للتوجه في المضمون والمبدأ والمصطلح.

② ضرب مؤيد للمبدأ والمضمون ولكنه معارض للمصطلح.

③ ضرب معارض للمبدأ والمضمون والمصطلح.

الضرب الأول: يمثله مجلس الإفتاء الأوربي الذي يرأسه فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي ومعه ثلة من العلماء والباحث□ وا□ فكوين.

متقر راي المجلس على صحة استعمال مصطلح (فقه الأقليات) حيث لا مشاحة في الاصطلاح، وقد درج العمل عليه في الخطاب المعاصر، إضافة إلى كون العرف الدولي يستعمل لفظ (الأقليات) كمصطلح سياسي يقصد به: "مجموعات أو فئات من رعايا دولة تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية".

ثما استقر رأي المجلس على أن موضوع (فقه الأقليات) هو: الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسلم الذي يعيش خارج بلاد الإسلام".[2].

هذا وقد علق فضيلة الشيخ بن بيه على هذا القول فقال: "ولهذا احتاجت إلى فقه خاص ولا يعني ذلك إحداث فقه جديد خارج إطار الفقه الإسلامي ومرجعيته الكتاب والسنة وما ينبني عليهما من الأدلة كالإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف والاستصحاب إلى آخر قائمة الأدلة التي اعتمدها

---

[1] . مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقليات " للدكتور عبد المجيد النجار المجلة العلمية العدد الرابع والخامس ص .178

[2] المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العددان 4/5ص 471/ 472.

(1) المسلمون في الأوربي الكبير فئات لا أقليات تنيب نبيل.

الأئمة في أقوالهم وآرائهم العديدة والمتنوعة والتي تمثل ثراء وسعة الفقه الإسلامي، فقضايا الأقليات قديمة بالجنس[1] حديثة بالنوع[2]. "[3]

الضرب الثاني: مؤيد للمبدأ والمضمون ولكنه معارض للمصطلح. وهذا الخلاف هو في الحقيقة أشبه ما يكون بالاختلاف اللفظي، ولكن هذا لا يعني أنه خلاف لا أثر له ولا أهمية.

لقد اعتبر بعض العلماء[4] أن إضافة "فقه" إلى "الأقليات" ليست إضافة مستقيمة ودقيقة من الناحية الاصطلاحية لمقصود الفقه ، ومرجع ذلك الى ان متعلق الفقه هو الأفعال الصادرة عن المكلف، فيتعلق بصلاة المكلفين وصومهم وحجهم ومعاملاتهم... وما الى ذلك، كما يتعلق بما كان سببا او شرطا او مانعا، فإضافة الفقه الى الأقليات اضافة الى مسمى او عنوان لا تلحقه الأحكام ولا تتعلق به من حيث هو فالأحكام لا تتعلق بالأقليات من هذه الحيثية، وا ا تتعلق بأفعالهم وظروفهم وزمانهم ووقائع احوالهم. فيقال ما حكم بيع وشراء ومشاركة وعمل الأقليات. ولا يقال ما هو حكم الأقليات ، نعم يمكن القول فقه الموازنات ، فقه الأولويات ، ونحو ذلك ، لأن الإضافة هنا إلى عمل أو صفة فالموازنات والأولويات ليست بين أسماء أو مسميات ، وإنما هذه اختيارات ، أو تقديم وتأخير بين فعل وآخر ، أو فعل أو ترك ، فمحل الموازنات ومحل الأولويات فروع ووقائع أو اجتهادات ، وكذلك الفقه الطبي أو الفقه السياسي إضافة إلى الأحكام المتعلقة بالقضايا الطبية أو السياسة ... لخ ، فيمكن تعلق الفقه بها لبيان حكمها بناء على دليل تفصيلي وجزئي ، أما" الأقليات " فليس لها محل باعتبارها أقلية فلا يقال ما حكم الأقلية ، كما أنه لا اعتبار للأكثرية من حيث هي أكثرية ، وإنما الاعتبار لوقائع أحوال الأقلية ، ولظرفها ، ولزمانها، ولمكانها .

ومن هذا المنطلق، اقترح الدكتور **عجيل جاسم النشمي**.[5] استخدام لفظ "فقه التعايش" .ولعله من المفيد في هذا المجال أن نذكر ما قاله الشيخ بن بيه في مسألة الإضافة هاته حيث يقول" أما إضافة الفقه إلى الأقليات فهي من نوع الإضافات التي يراد بها تمييز المضاف ،وتخصيصه، وهي من نوع الإضافة شبه المحضة ،فقد ذكر ابن مالك في الألفية، نوعين من الإضافة، هما :

الإضافة اللفظية والإضافة المعنوية، وهي الإضافة المحضة. وهذه منها، لأن المضاف إليه يخصص الأول، أو يعرفه، قال ابن مالك:

............واخْصُصْ أَوَّلَا أو أَعْطِهِ التَّعْرِيفَ بالَّذي تَلا

وأشار إلى هذه الإضافة بقوله بعد أبيات :

---

[1] وهو حدّ كلي يطلق على أنواع مختلفة تندرج تحت حقيقة واحدة مثل لفظ حيوان الذي يطلق على الأسد والقرد والإنسان.

[2] وهو حد كلي يطلق على أفراد لهم ماهية واحدة مثل لفظ إنسان الذي يطلق على أحمد وسعيد وسليمة ونجاة.

[3] صناعة الفتوى وفقه الأقليات الشيخ العلامة عبد الله بن بيه ص223.

[4] . ومنهم الشيخ عجيل جاسم النشمي في بحثه. التعليقات على بحث مدخل إلى أصول وفقه الأقليات للأستاذ الدكتورطه جابر العلواني ص:22 العدد السابع. المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث تموز/يوليو2005م-جمادي الثاني 1426هـ

[5] المرجع السابق.

.... وتِلْـــــــكَ مَحْضَـــــــةُ ومَعْنَوِيَّـــــــهْ

والمطلوب هنا أن نبين أن إضافة الفقه للأقليات لا تعنى إنشاء فقه خارج الفقه الإسلامي وأدلته المعروفة وإنما نعني أن هذه الفئة لها أحكام خاصة بها نظراً لظروف الضرورات والحاجيات(1) .

وقد نجد بعض المصطلحات التي استعملت في الفقه القديم لم تراع هذا الضابط في الاصطلاح مع أن العلماء قد تناقلوها وتلقوها بالقبول، ومن ذلك ما سماه ابن الجوزي بـ "فقه النساء".

وفي هذا الصدد اقترح البعض استخدام مصطلحات أخرى مثل: . مصطلح "فقه الضرورات"، ولكن هذا المصطلح لا يخلو من مقال، لأنه مصطلح يشعر المسلمين بأنهم في حالة ضرورة دائمة، الشيء الذي يشعرهم بعدم الاستقرار، وعدم الاندماج في المجتمع الذي يعيشون فيه، ويحول بينهم وبين التخطيط المستقبلي لهم ولأبنائهم وللأجيال اللاحقة.

واقترح آخرون "فقه المهجر" كما اقترح البعض الآخر فقه الاغتراب. واقترح آخرون "فقه الثغور" و"فقه التعارف" وهناك من اقترح "فقه النوازل" ولذلك شاع واشتهر عند الفقهاء عامة إطلاق النازلة على: المسألة الواقعة الجديدة التي تتطلب اجتهاداً وبيان حكم. ومن ذلك: قول ابن عبد البر: «باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة»(2).

والنازلة لابد وأن تكون مشتملة على ثلاثة معان: الوقوع، والجدة، والشدة.

وقد جمع هذه القيود الثلاثة التعريف الآتي: (ما استدعى حكمًا شرعيًا من الوقائع المستجدة). أو يُقال: هي الوقائع المستجدة الملحَّة.

وإذا عُلم أن تطبيق الحكم على النازلة لابد فيه من المحافظة على مقاصد الشريعة؛ فإن هذه المحافظة تكون بمراعاة ثلاث قواعد:

الأولى: الموازنة بين المصالح والمفاسد في الحال والمآل.

الثانية: تقدير حالات الاضطرار وعموم البلوى.

الثالثة: اعتبار الأعراف والعادات واختلاف الأحوال والظروف والمكان والزمان.

وبهذا التصور لفقه النوازل، يمكننا القول ،أن فقه النوازل وفقه الأقليات يتفقان في الآتي:

1. يتفق الفقهان في مسألة الجدة، ذلك أن حياة الناس تتغير باستمرار، ومن ثم فإن الحكم يتغير بتغير النوازل حسب الظروف والوقائع.
2. كما يتفقان في أن كلا منهما، يكتسيان طابع المحلية، بحيث تتحدد مسائلهما وفق المكان والزمان والموضوع.(3) .

---

1 صناعة الفتوى وفقه الأقليات الشيخ العلامة/ عبد الله بن بيهص223.

2 صحيح جامع بيان العلم وفضله للإمام الحافظ ابن عبد البر اعده واختصره وهذبه ابو الأشبال الزهيريص:313 الناشر مكتبة بن تيمية القاهرة توزيع مكتبة العلم بجدة..

3 نظرات في النوازل الفقهية د/ محمد حجي ص:55- 59 منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر.

3. كما يشتركان . أيضا . في المدركات التي يعتمدها كل منهما أثناء التنزيل.

4. وفوق هذا وذاك يتفقان في أغلب المرتكزات والقواعد التي تبنى عليها المسائل الفقهية.

5. **كما** يتفق الفقهان . أيضا . في أن كلا منهما يبحث ويبث في المسائل والوقائع التي لم يبث فيه الشرع كيم بنص قطعي، سواء تعلق الأمر بالقرآن أو السنة، وبخاصة تلك المسائل التي تنزل وتقع للمسلمين في بلاد الغرب.

6. غير أن الخلاف بينهما يكمن في أن النوازل إنما تُطلق على المسائل الواقعة إذا كانت مستجدة، وكانت ملحَّة. أي: لابد فيها من بروز الحكم بطريق الإفتاء ،وهذا ضابط من ضوابط فقه النوازل . ([1])ونفس الشيء نجده في فقه الأقليات أي : من مهامه معالجة الوقائع والمستجدات، لكن هذه الواقعة المستجدة قد تستدعي حكمًا شرعيًا وقد لا تستدعيه، بمعنى أنها قد تكون ملحَّة وقد لا تكون ملحَّة.

7. غير أن الظاهر الفرق بين الواقعة المستجدة في فقه النوازل وما يسمى اليوم ب " فقه الأقليات" ينفرد عنه في فقه الأقليات بحكم أن فيه مسائل افتراضية يطرحها المنظرون للوجود الإسلامي ويطلقون لها أحكاما شرعية عكس فقه النوازل، وهنا يكمن الفرق بـ فقه النوازل وفقه الأقليات .

يظهر أن العلاقة بينهما من هذه الزاوية علاقة عموم وخصوص في الأغلب. وبذلك يكون فقه الأقليات أعم من علم فقه النوازل.

الضرب الثالث معارض للمبدأ والمضمون والمصطلح.

لقد أبدى بعض العلماء اعتراضات على "فقه الأقليات" اصطلاحا ومضمونا ومبدأ، بل وشدد بعضهم في رد ذلك إلى حد أنهم اعتبروه بدعة أحدثت للتلاعب بدين الله.

ومن أبرز هؤلاء العلماء العلامه الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي -رحمه الله- **الذي كتب كلمة بعنوان:"** ليس مصادفة تلاقي الدعوة إلى فقه الأقليات مع الخطة الرامية إلى تجزئة الإسلام"([2]) **مفادها أن ستندات** والأسس التي ينبغي أن يستولد منها "فقه الأقليات" كقاعدة المصالح، والضرورات تبيح المحظورات، والمشقة تجلب تيسير... ليست مستندات خاصة للمسلمين المقيمين في الغرب بل أنها مستندات لفقه إسلامي عالمي لا وطن له، وأن مجرد وجود المسلم في دار الكفر لا يعد ضرورة تبرر "تشريع فقه إسلامي خاص"، وأن الدعوة إلى "فقه الأقليات" ثمرة للغزو الفكري الغربي، وثمرة لما يراد للإسلام اليوم من تحويله إلى إسلامات إقليمية متنوعة. كما أنه عارض فكرة إنشاء "المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث" إذ أن في المجامع الفقهية الكبيرة في العالم العربي والإسلامي ما يغني عن ابتداع مرجعيات خاصة.

والكل يوافق الشيخ رحمه الله تعالى على أن الأصول والقواعد التي ينبني عليها فقه الأقليات هي نفس الأصول والقواعد التي ينبني عليها الفقه الإسلامي العام، فهذا لا يختلف **عليه اثنان، بل أن كل التعريفات لفقه**

---

[1] **وإن كانا يتفقان في باقي الضوابط منها: أن تكون النازلة من المسائل التي يسوغ النظر فيها. فهم النازلة فهما دقيقا. التثبت والتحري واستشارة أهل الاختصاص. مراعاة مقاصد الشريعة.**

[2] . "كلمات في مناسبات" للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص 73

الأقليات تقرر ذلك كما أشرنا إلى ذلك سلفا من أن هذا الفقه هو فقه خاص في دائرة الفقه العام، وأن مصادره هي مصادر الفقه الإسلامي العام، ولكنه فقه له خصوصيته يبحث في إنزال هذه المصادر على واقع الأقليات وتطبيق قواعد الفقه العام على واقع جديد ينضوي تحت هذه القواعد وهو ما يسمى بتحقيق المناط.

ولعل مرد هذه المعارضة الشديدة هو عدم دقة اطلاع هؤلاء العلماء على واقع المسلمين في الغرب من ناحية، وعدم اطلاعهم على البحوث العلمية التي كتبت في هذا المجال من ناحية أخرى.

ولعل من أسباب هذا الخلاف أيضا الخلط بين الفقه والشريعة، فالشيخ البوطي تحدث مثلا في كلمته عن "تشريع فقه إسلامي خاص"، والحقيقة أن الفقه غير الشريعة، يقول الشيخ محمد بن المختار الشنقيطي[1]"الفقه غير الشريعة، فالشريعة دين والفقه تدين، والشريعة وحي والفقه رأي. لذلك فإني لا أرى ضيرا في وجود فقه للأقليات المسلمة، ينطلق من النظر في ظروفها وأحوالها المخصوصة التي تميزها عن "الأغلبيات" المسلمة. وفي النظر الفقهي دائما مجال لاعتبار الزمان والمكان.

ومن هنا فإن" فقه الأقليات" ليس بدعة مستحدثة، فكتب الفقه القديمة مليئة بأحكام المسلمين المقيمين في دار كفر أو دار حرب، فالجديد هو المصطلح فقط، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ربما يكون مرد الخلاف المذكور هو الخلط بين الفقه والشريعة، فلا أحد يقبل بشريعة للأقليات، أو إسلام للأقليات، لكن فقه الأقليات أمر مختلف".[2] .

والواقع أن هذا النوع من الفقه له جذور في فقهنا الإسلامي ولكنها غير منظمة، وهي مجملة غير مفصلة، ناقصة غير مكتملة، ومتناثرة غير مجتمعة. ومن ذلك أن الفقهاء فرقوا بين أحكام دار الإسلام وبين أحكام دار الحرب. وقال الأحناف بوجود أحكام معينة للمسلمين إذا كانوا في ديار غير المسلمين، وهذا ما يقول به أبو حنيفة والنخعي والثوري ورواية عن الإمام أحمد ورواية عن مالك. كل هؤلاء تحدثوا عن فقه الأقليات من فجر الإسلام ولو لم يسموه "فقه الأقليات". ولمزيد من البيان، انبه الى هذه الأمور :

الأمر الأول : أنَّ الحكم الشرعي ذاته ثابت لا يتغيّر متى اتفقت صور مسائل واتحد مناطها ؛ وإنَّما قد يتغير مناط الحكم تبعاً لتغير الصور أو دخول العوارض المعتبرة في الشرع ، ومن ثمَّ تتغيّر الفتاوى عند تنزيلها على المسائل والوقائع ، تبعاً لذلك .

الأمر الثاني : أنَّ الأحكام الشرعية والتكاليف والمبادئ الإسلامية ، هي ، في أي مكان وفي أي زمان ، وذلك لسبب اختلاف المناط (علة الحكم التي يدور الحكم معها وجودا وعدما) ، وهذا المناط ربما يختلف في بلاد الإسلام نفسها فنجد الحكم الشرعي المبني على العرف مثلا ، يختلف الحكم في تطبيقه بين بلدين من بلاد الإسلام ، ومنه بعض ما ورد عن الشافعي _رحمه الله_ من اختلاف آرائه الفقهية بالعراق ومصر .

الأمر الثالث : مما ينبغي العناية به والتنبّه له في هذا الشأن ، وجود أكثر من خمسين مليون مسلم يحملون جنسيات بلاد ليست إسلامية ، ويعيشون فيها ولادة أو انتقالا إليها من بلاد المسلمين تحت مسمى الهجرة

---

[1] مدير المركز الإسلامي في "لباك"تكساس - الولايات المتحدة:

[2] الشيخ محمد بن المختار الشنقيطي فتاوى الأقليات "موضوع الحوار 2003/10/12 الأحد موقع إسلام أون لاين.

الدارج . ومثل هذا الواقع هو في حد ذاته نازلة تتطلب مراعاة النظر فيها عند تنزيل الأحكام على الوقائع ، من جهة تحقيق المناط علة ومقصدا . ومن هنا جمع بعض الفقهاء جملة من خصائص فقه الجاليات ، التفاتاً إلى هذا المعنى ، وهو أمر مقبول ما لم يكن فيه تجاوز للأمرين السابقين ،([1]).

أما عن إنشاء مرجعية خاصة بالأقليات، الأمر الذي عارضه الشيخ البوطي، فإن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وغيره من المؤسسات التي تعنى بشؤون المسلمين في بلاد الغرب أنشئت من اجل محاولة توحيد الفتوى في ديار الغرب بقدر الإمكان ليمنع البلبلة والصراع الفكري حول بعض القضايا المصيرية بالنسبة للأقليات.

ثم إن هناك دولا اوروبية كثيرة اصبحت تنادي بتكوين أئمة يحسنون فهم الواقع الأوروبي ولا يستوردون الفتاوى الجاهزة من بلاد المسلمين التي قد لا تنطبق على هذا الواقع، فكيف نوجههم لحل بعض القضايا المتعلقة بالأقليات المسلمة إلى مرجعيات عربية ليس لها أي صلة بالواقع الأوروبي، قطعا لن يرضوا بذلك، بل ستعمل هذه الدول إلى إيجاد مرجعية خاصة بما تحمل الأقلية على تصورها للإسلام الذي تريده وهذا قد يمثل خطرا على الأقلية المسلمة من حيث هويتها وارتباطها بالأغلبية المسلمة، ومن هنا تأتي تجزئة الإسلام.

لذلك فإن إنشاء مثل هاته المؤسسات يقوي من شأن الأقليات المسلمة ويشد من أزرها. كما انها ليست منافسة أو بديلا للمجامع الإسلامية الأصلية والكبيرة في داخل العالم الإسلامي، بل هو مكمل لعملها في الميدان الذي عني به وتخصص فيه، بل تنتفع بما يصدر عن هذه المجامع الكبرى من قرارات وما يقدم إليها من بحوث.

ثم إن المجامع الإسلامية الكبرى لا يمكنها أن تستوعب كل القضايا التي تتعلق بالأقليات المسلمة في الغرب وجزئياتها بحكم أن علماء هذه المجامع لا يستوعبون واقع هذه الأقليات، وقد يفتون منطلقين من واقع يخالف تماما هذا الواقع فيوقعونها في حرج من أمرها وعسر، في حين أن غالبة أعضاء هاته المؤسسات مقيمون بالغرب فهم أدرى بالمشاكل التي تواجهها الأقليات وبحاجاتهم ومتطلباتهم، فهم أقدر على نفعهم، وحتى بقية الأعضاء الذين لا يقيمون في الغرب، فإنهم ذو اطلاع دقيق على واقع المسلمين في ديار الغرب بحكم زياراتهم المتعددة لتلك البلاد وملاقاتهم بهذه الأقليات.

هذا، وإن مصطلح "الأقليات" قد يثير بعض المشكلات التي يمكن اختصارها في الآتي:

1. إن الدول الغربية، وخاصة فرنسا بحكم مبدئها العلماني أو اللائيكي الذي يقف موقفا حياديا من الأديان، لا تعترف بالأقليات وإنما تقرر مبدأ المواطنة، فالكل سواسية أمام الدستور والقانون بغض النظر عن الدين.

فإذا استعملنا هذا المصطلح فإننا نكون قد ناقضنا القانون الفرنسي، وفتحنا على أنفسنا منافذ مشكلات سياسية، المسلمون في غنى عنها.

---

[1] فقه الأقليات وتغير الفتوى أجاب عليه فضيلة الشيخ د. سعد العتيبي التصنيف الفهرسة/ الركن العلمي/ الفقه/مسائل متفرقة في الفقه التاريخ ... السبت 6 / شوال / 1427 هـرقم السؤال ... 17751.

2. ثم أن مصطلح "الأقلية" يكرس أن المسلمين حكموا على أنفسهم بالاعتزال والتقوقع والعيش على هامش المجتمع مما يثبت التهمة بالفئوية (communautarisme) التي تنسب إليهم هذه الأيام.

3. سمي هذا الفقه بـ"فقه الأقليات" لأن المسلمين يمثلون أقلية في البلاد التي يعيشون فيها، فإذا تغير الوضع وبات عدد المسلمين يتضاعف بحكم تزايد الولادات عندهم حتى يقترب عددهم من عدد الأغلبية، فهل سنحافظ على هذا المصطلح؟ أم أنه مصطلح لن يستطيع أن يواكب تطور ما يسمى بـ"الأقلية". لقد تنبأت بعض الإحصائيات بأن عدد المسلمين في فرنسا سيبلغ 40% من سكان البلاد في وقت لاحق، فكيف سنسمي هذا الفقه يومئذ؟

والحقيقة أننا بحاجة في الغرب إلى تكوين مجموعة من العلماء والحكماء، من أبناء المسلمين، يختارون برعاية وعناية ممن تتوفر فيهم الشروط لذلك، من الذكاء، والفطنة، والنباهة، والتربية الحسنة، للقيام بهذا العبء الثقيل، وصدقوني لو وفرناهم، لاستغنينا عما يسمى **اليوم بفقه الأقليات، وعن دال الدائر حوله،** ن يرى خطورة عواقبه، ومن يراه الحل الأمثل لما يتخبط فيه هذا الوجود الإسلامي بالغرب اليوم، في مجال الإفتاء، **والاجتهاد الفقهي .**

وعند ذلك لسوف يظهر لهؤلاء نتاج آخر قد يسمونه: "نوازل الفقه الإسلامي بالغرب" ضمن دائرة الفقه الإسلامي الكبرى، وعلى شاكلة أبحاث وتحقيقات فقهاء السلف رحمهم الله تعالى، هؤلاء الناس الذين تستوقفك حياتهم إجلالاً وتعظيماً في جميع تحركاتهم ونشاطاتهم الفقهية والعلمية، حتى نشوء المصطلح عندهم يدلُ على الشموخ الذي تحمله أرواحهم ونفوسهم. وعلى سبيل المثال: إنه كثيراً ما استوقفني مصطلح "فقهاء الأمصار" وأنا أطالع تراثنا الفقهي والعلمي، متسائلاً عن هذا النوع من الإضافة، وما الذي يُضيفه جزء المضاف الثاني لجزء المضاف الأول يا تُرى ؟أليس هذا الجزء مفيدا لدلالته، سواءً دلالة مطابقة، أو تضمّن.

إن معنى "الفقه" أصبح واضح الدلالة في جميع أبعادها، بعد ما أُشبع دراسة وتفصيلاً في أبوابه بأمهاتِ مراجع الفقه والأصول، حتى إنه ما عاد يقبل إيراداً من الإيرادات الفقهية، أو العقلية كما هو معلوم ، ولكن لدى التأمل في معنى "المصر" ، نعلمُ أن جزء المضاف الثاني يشتمل على دلالة في مقام التكميل إن لم تكن مُكمّلة ، وذلكم أن "المصر" إذا كان لنا أن نعرفه، فإنه : "مجموعات بشرية تربطها أواصر وعلائق ضمن نسيجٍ عمراني تنبثق فيه أعرافٌ وتقاليدٌ تنشأ عنها جملة من القواعد والقوانين يُرجع إليها عند إرادة ضبط التصرفات والالتزامات وفضّ المنازعات وما إلى ذلك".

ولعمري إن هذا لهو مجال الفقيه الذي يُعمل فيه أدوات الفقه، والذي بدونه لن يكون لفقه الفقيه معنى، **من الناحية الواقعية .**

ولنا أن نمثل لذلك بالمهندس الميكانيكي البارع الذي تلقى نظريات هذا العلم حتى أصبح بارعاً فيها، عا بتفاصيل أدواتها، وصلاحيات ذلك، والكيفيات اللازمة لاستعمال تلك الأدوات ، أيكون لمجرد حمله لتلك

النظريات كفاية، ما لم نتصوّر وجود آلةٍ أو مُحّرِّكٍ يُعمل فيه ذلك المهندس ما يحمله من الخبرة النظرية ، وذلكم هو **"الفقه" مع "ا□صو" و"الفقيه" مع أهل "الأصل" (1).**

ومن هذا المنطلق اعتقد أننا في حاجة إلى اجتهاد من نوع خاص ،يمكن أن نسميه ب "صناعة الاجتهاد في **فقه الأقليات"**(2) يجمع هذه الجهود كما يستوعب هذه الخلافات بحيث يجتهد المختصون في استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، والنظر في علل النصوص ومقاصدها، **"**(3). في ضوء واقع الأقليات المسلمة في ديار **الغرب.**

وضرورة الاجتهاد هنا ليست نتيجة لواقع الأقليات المسلمة المثقل بمشاكل متعددة فحسب، بل ضرورته اقتضاها وجوب تحقيق عالمية الدعوة الإسلامية، لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وهو اجتهاد معتبر بحكم استناده إلى مجموعة من المرتكزات المؤصلة في الشريعة الإسلامية؛ كاعتبار الضرورات والأخذ بالرخص والمصالح المرسلة، بعد أن فتحت الأبواب نصوص الوحي العامة لاستكشاف علل الشارع ومقاصده، لضمان حسن **استنزال الأحكام الشرعية على الوقائع□ستجدة.**

هذا وآخر دعوانا أن ا□مدالله رب العا□□ .

---

[1] **الوجود** الإسلامي بأوروبا الواقع والانشغال والأفق . فرنسا نموذجا . الشيخ الاستاذ مولاي الحسن زكي ص" 7

[2] عوض صناعة الفتوى في فقه الأقليات،**لأن الفتوى أخص من فقه الأقليات.**

[3] . الدكتور عمر "مآلات في الفكر المقاصدي ص:4.

الوقف وأثره العلمي الرائد في الحضارة الإسلامية

الدكتور محمد السروتي

أستاذ التعاليم العالي مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة المولى إسماعيل - مكناس-المغرب

امتاز الوقف في ا□ضارة الإسلامية بالتنوع والانتشار، وقد كان هذا النظام دليلاً على انفرادها عن سائر ا□ضارات، فبمثل هذا النظام حقق للمسلم□ وغيرهم آليات متعددة للتكافل والتراحم والتضامن المسهم في النهضة الحضارية، لم تعرفها أي حضارة إنسانية من قبل في أي بقعة من العالم.

ولم يكن للقلمات العلمية التي عرفتها الحضارة الإسلامية في مختلف المراحل التاريخية أن تتميز بعطاءاتها الفذة وبنبوغها العلمي، لولا التوجيه الديني أولا، وثانيا الظروف التي أتيحت وهيئت لها مدعومة بمؤسسة إنسانيه رائدة تجاوزت إطارها الديني الإسلامي، ألا وهي مؤسسة الوقف وهي من المؤسسات التي كثيرا ما سلمت من آثار الأزمات المالية التي أفرزتها حالات الحرب الخارجية أو الاضطرابات السياسية الداخلية، حتى كان الحكام يلجؤون إليها من حين لآخر فكانوا يقترضون من مؤسسة الوقف لتسديد كثير من النفقات العامه أو ا□طبه.[1] وقد يردون ما اقترضوه وقد لا يردون حسبما يذكره الحسن الوزان في وصف إفريقيا.[2]

فالوقف من جهة، ' كان مبذولا لجميع الناس، وأن الاستفادة منه لم يكن منظورا فيها دائما إلى دين المستفيد أو عقيدته. ولطالما استفاد غير المسلمين من المكتبات، ومن المنشآت الوقفية... بل وذهب العالم الإسلامي لتبني موقف فقهي موحد بخصوص جواز الوقف على غير المسلمين'.[3]

وقد عدها العلامة مصطفى بن حمزة من أنصع الشواهد على مستوى التعامل مع غير المسلمين، لما راه الفقه من جواز وقف ا□متلكات على فقراء اليهود والنصارى، وقد ذهبوا إلى جواز الوقف على من ينزل كنائسهم من المارة والمجتازين وعابري السبيل.[4]

ومن جهة أخرى، شملت جميع مناحي الحياة الاجتماعية والعلمية حتى وصل الأمر بالعبقرية الإسلامية لتخصيص أوقاف 'لمن يتولى أمر إماطة الأذى عن الطريق، ولمن يؤنس المرضى ليلا'[1].

1- بحوث فقهية، مصطفى بن حمزة. دار الأمان: الرباط. الطبعة: الأولى، السنة:2010/ 1431.ص: 229.

2- وصف إفريقيا، الحسن بن محمد الوزان. ترجمة: محمد حجي، ومحمد الأخضر. الجزء: الأول، ص: 225.

3- بحوث فقهية، مصطفى بن حمزة. دار الأمان: الرباط. الطبعة: الأولى، السنة:2010/ 1431.ص: 396.

4- العمل الاجتماعي في الإسلام، مصطفى بن حمزة. سلسلة دفاتر المركز، الرقم: 3. مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة. السنة: 2013.ص: 37.

وقد ضمنت المؤسسة الوقفية استمرارية العطاء العلمي وتميزه، خصوصا وأنها كانت من أوائل المؤسسات التي تأسست في المجتمع الإسلامي، وكانت وراء دعم أهل العلم والمعرفة في مختلف المجالات والميادين، 'والمعروف عن تاريخ هذه المؤسسة أنها بدأت اجتماعية، قبل أن تمتد إلى المجالين الديني والعلمي'.[2]

وبذلك يمكن القول أن المغاربة اتخذوا من الوقف مصدرا شبه دائم لتمويل المؤسسات التعليمية والعلمية بغية ضمان استمراريتها في أداء رسالتها، وهذا أضفى على التعليم طابعا أصيلا وجعله مستقلا إلى حد كبير عن الأجهزة الرسمية، وبذلك شهدت البلاد نقلة كبرى همت بالخصوص بناء المدارس العلمية وإقامة الخزانات وشحنها بالكتب والمصنفات، وتزايد الإقبال على طلب العلم سواء على مستوى عدد الطلبة وتنوع مشاربهم أو على مستوى العلماء الذين شكلوا طائفة كبيرة ومؤثرة بحكم زادهم المعرفي الأصيل وأدائهم العلمي الرفيع وقدرتهم على التأليف الرصين[3]

ويكفي أن نشير إلى أن المغاربة وقفوا أوقافا يصرف منها على معلمين يستقبلون التلاميذ الايتام والفقراء أيام عطلهم الأسبوعية، فيراجعون معهم دروسهم التي تلقوها خلال الأسبوع، ويمنحونهم حسب نشاطهم مصروفا للجيب، في محاولة لتعويض دور الآباء في الدفع بأبنائهم إلى اكتساب المعرفة.[4] بل 'وقفوا على صندوق لتعويض الكاسورات وما يتهشم من الجرار والأواني الفخارية والزجاجية بأيدي الأطفال حتى لا يتعرضوا للتعنيف أو العقوبة من معلميهم أو ذويهم'[5].

إن تاريخ الوقف يشهد أنه نهض بوظائف حضارية أشمل، فقد نهض بمهمة نشر العلم وتركيز المعرفة في المجتمعات الإسلامية بما خصصه من أموال ضخمة لإحداث المكتبات العامة التي لازالت محتوياتها نفائس وأعلاقا تفاخر بها الأمة وتشهد على المستوى العلمي للعالم المسلم.

كما أن الوقف تكفل بنفقات طلاب العلم وبأجور الشيوخ والمدرسين، فكانت بعض الأوقاف ترصد على تدريس علم خاص أو كتاب معين أو توجه للإنفاق على طلبة مدارس معينة أو على أساتذتها. وهذا كله يعني اهتمام الوقف بنشر المعرفة وتأسيس الحضارة وباعلاء المستوى الفكري والثقافي لأفراد الأمة.[6]

وقد تميز المغاربة في المجال التعليمي وابدعوا فيه بشكل كبير[7]، ومن ذلك ما يعرف ب'كراسي التوريق'، التي كانت موجهة لتعليم الراشدين من العامة وإعطاء دروس للوعظ من خلال كتب بعينها وتسمى التوريق[1].

---

1 - المرجع نفسه،ص: 36.

2 - نفسه،ص: 34.

3 - دور الوقف في دعم الحركة العلمية بمدينة فاس خلال العصر المريني، الحاج موسى عوني . مجلة دعوة الحق، العدد 404صفر1434هـ/ يناير 2013م.

4 - العمل الاجتماعي في الإسلام، مصطفى بن حمزة... مس،ص: 36.

5 - نفسه.

6 - بحوث فقهية، مصطفى بن حمزة. دار الأمان: الرباط. الطبعة: الأولى، السنة:2010/ 1431.ص: 244.

7 - تاريخ التعليم خلال العصر الوسيط (1-9هـ/7-15م)، الحسن أسكان. المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأطروحات رقم:2. الطبعة: 2004.ص:80.

وقد ظهرت في مسجد القرويين سنة 651هـ، بمبادرة من إمام مسجد القرويين علي بن الحاج 630-653هـ. الذي كان يدرس تفسير الثعالبي **وكتاب 'حلية الأولياء'** في التصوف لأبي نعيم، بعد صلاة الصبح، وقد لاحظ في الوقت الذي كان يلقي فيه دروسه، أن العامة يبقون في المسجد إلى طلوع الشمس ويتذاكرون في أمورهم الدنيوية. وكان له قارئ حسن الصوت ومجيد، فأشار الإمام على هذا القارئ أن يتصدر قرب المحراب لإسماع العامة ويسرد عليهم الكتابين اللذين يدرسهما، وهما تفسير الثعالبي وكتاب أبي نعيم، بين صلاة الصبح إلى طلوع النهار. فكر إقبال العامة عليه، وكان يجتمع في مجلسه آلاف من الناس ونظرا لنجاح دروسه أجر عليه الأمير أبو **بكر بن عبد الحق** 642/656هـ جراية من بيت المال أول الأمر، ثم أحدثت الأحباس بعد ذلك[2].

ومن الأوقاف التي أضيفت في هذا الإطار نجد وقف على تدريس كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، ثم تحبيس على تدريس كتاب الشفا للقاضي عياض، وحبس نسخا عديدة منه على المساجد في فاس كجامع الأندلس وغيره.[3]

ناهيك عن التوريق، هناك أيضا الكراسي العلمية؛ وهي كراسي محبسة لتدريس علم من العلوم للطلاب بالمساجد ومن خلال كتاب بعينه في بعض الأحيان، ويجهل تاريخ ظهور هذه الكراسي، وكل ما نعرفه حاليا أنه كان يوجد منها ستة كراسي في القرن التاسع الهجري بجامع القرويين.[4]

وأخرى مخصصة لتدريس الحديث والفقه، والقراءات والنحو من خلال كتب معينة حبسها المحبسون لذلك، بل كانوا يحبسون أحيانا شروحا معينة لتلك الكتبة.[5]

ويبدو أن هذه الكراسي ظهرت في القرن التاسع الهجري. بعدما تدهورت أحباس المدارس، ابتداء من حروب السعيد بن عبد العزيز في العقد الثاني من القرن التاسع. حين أصبحت مواردها لا تكفي للقيام بوظيفتها واقتصرت **على إيواء الطلاب فقط.**[6]

لذلك ظل جامع القرويين يخرج العلماء في مختلف التخصصات **من هندسة**[7] **وطب وحساب**، وقد كانت **سنة** 1884 سنة تخرج آخر طبيب من هذه المؤسسة. وبعد أكثر من قرنين من الزمن أي في سنة 2014

---

1 - بيوتات فاس الكبرى، ابن الأحمر. دار المنصور للطباعة والوراقة. الرباط، 1972.ص 23.

2 - جني الآس في بناء مدينة فاس، علي الجزنائي. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. المطبعة الملكية، الرباط. الطبعة:2. السنة 1991.صص: 80-81.

3 - المرجع نفسه.

4 - تاريخ التعليم خلال العصر الوسيط (1-9هـ/7-15م)، حسن أسكان. المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأطروحات رقم:2. الطبعة: 2004.ص:82.

5 - كراسي الأساتذة بجامعة القرويين، محمد المنوني. مجلة دعوة الحق، العدد: الرابع، السنة: التاسعة. صص: 91-97.

6 - وصف إفريقيا، الحسن بن محمد الوزان... م س. ص: ج: 1.ص: 179.

7 - أساتذة الهندسة ومؤلفوها في المغرب السعدي، مجلة دعوة الحق: العدد الثاني، السنة التاسعة. شعبان 1385 هـ - ديسمبر 1965م. ص: 101 - 104.

- ويمكن الاطلاع على أعلام الهندسة الإسلامية بشكل عام من خلال كتاب:' أعلام المهندسين في الإسلام، أحمد تيمور باشا. منشورات كلمات عربية للنشر والترجمة. القاهرة. مصر. السنة: 2011.

نوقشت أول أطروحة للدكتوراه في الطب باللغة العربية، وفي هذا التخصص أيضا لنا أن نشير أن جامع ابن يوسف في مراكش والذي يعد من أعرق الجامعات في العالم ككل، حوى في بعض الفترات أكثر من **50 طبيبا أستاذا،** وقد ساهم المغاربة في تطوير العلوم العقلية، التي أطلق عليها علوم **'التعاليم' أو 'علوم الأوائل'.**[1]

إذن فمؤسسة الوقف الداعمة للعلم ساهمت في تحويل الانسان البدوي المتخلف إلى انسان عالم ملم بمختلف المجالات العلمية والمعرفية، وساهمت **بفعالية مباشرة** في تطويرها وضمان استمراريتها، ولا شك أن هذا التحول الجذري من البدواة الى الريادة الحضارية، أبهر العقول على مر الأجيال، ودفعها للتساؤل عن السر الكامن وراءه. فكان الأمر محط أبحاث ودراسات في مختلف العصور، ويكفي أن نشير هنا إلى أن **'ليو بابا الفاتيكان' سنه 999م،** وقف منبهرا أمام إحدى مكتبات القاهرة، والتي كان يفوق عدد كتبها الميليونين ونصف، **فقل قولته** ا□**شهورة** :'بأن أعلم علماء أوربا لا يستحق أن يكون بوابا لهذه المكتبة'!!. لأن أوربا كلها في ذلك الوقت لم تكن بها حتى نصف عدد الكتب الموجودة في مدينة واحدة كالقاهرة، أو بغداد.

لقد كانت هذه القولة بحق **مستفزة** للعقول والهمم، ودفعت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه، للبحث عن **السر وراء هذا الانبهار**الكبير **للبابا، وكذا عن سر هذا التحول ا□ذري الذي قاد ا□سلم□ للريادة ا□ضارية،** فكانت ثمرة ذلك كتابها الذائع الصيت **'شمس العرب تسطع على الغرب'.**

وفي هذا الصدد يتحدث مؤرخ ا□ضارة الكبير **'ول** ديورانت'**عن شغف ا□سلم□ بالكتب واقتنائها، وعن كثرة ا□شتغل□ بالعلم، تأليفاً** وتمحيصاً وتدريساً، **يقول** :'إنّ **عدد العلماء** في **آلاف ا□ساجد ا□نتشرة** في **البلاد الإسلامية من قرطبة** إلى سمرقند **لم يكونوا** يقلّون **عن عدد ما فيها من الأعمدة'.**[2]

وبفضل مؤسسة الوقف عجت الحواضر الكبرى بالمؤسسات العلمية ويكفي أن نشير **لفاس** التي سميت بآثينا **إفريقيا، لكثرة ما حوت من مدارس** ومكتبات، وشملت بذلك حتى البوادي المغربية، ونموذج ذلك خزانة مدرسة علم الكلام بجبل بني يزرو بالريف التي كانت ضخمة وقدرت قيمة كتبها سنة 918هـ. بحوالي **4000 مثقل.**[3]

حتى سابق العامة الخاصة على **امتلاك نطسية العلم، والظفر بأجود ا□خطوطات وأندر ا□ؤلفات. بل وبذل** الغالي والنفيس في سبيل امتلاكها، ومن يتأمل واقع العلم في الحضارة الإسلامية سيدرك حقيقة مهمة، وهي أن **العلم وا□عرفة كان متاحا للفقراء والبسطاء أكثر من الأغنياء.**

ولعل من الأقوال المأثورة في **هذا ا□انب: 'إن العلم إذا كان عزيزا عند ا□طة، فإنه أعز على العلمة'.**[4] **وما** عمليات الاختصار، والتهميش، والتذييل، والتيسير، والشرح... سوى أمثلة شاهدة، وأدلة واضحة على رغبة المؤلفين في تقريب مؤلفاتهم إلى السواد الأعظم من الناس. وفي هذا الصدد أشار الدكتور عبده **بدوي أن بشر بن**

---

1 - علوم المغرب من القمة إلى الهاوية. خالد الغالي، مجلة زمان العدد: 19. تاريخ: ماي 2015.صص: 60-61.

2 - قصة ا□ضارة، ول ديورانت. الجزء: 13ص:170، وما بعدها. وقد ذكر الذهبي أن أحد علماء الحديث كان يجلس أمامه أكثر من ثمانمائة طالب؛ سير أعلام النبلاء 302/13، وما بعدها

3 - وصف إفريقيا، الحسن بن محمد الوزان... م س. ص: ج: 1.ص: 259.

4 - هل كتب التراث الإسلامي للاغنياء أم للفقراء، صلاح حسن رشيد. مجلة العربية. م س، ص: 74.

المعتمر أكد في وقت مبكر، أن الأدب لعامة الناس.[1] ولذلك لم يكن غريب أن تشترط المرأة أن يكون مهرها أو صداق زواجها. كتابا أو مؤلفا، بل من الكتب من قدر ثمنها بوزنها **ذهبا**.

ولم يقف الأمر في العناية بالكتب في العصور الإسلامية عند الاهتمام بصناعتها وانتاجها وتيسير الانتفاع بل تعدى ذلك إلى أن تصبح ثقافة اجتماعية رائجة، هدفها تنشئة طلاب العلم على الاهتمام بالكتب وتلقينهم طرق الانتفاع بها.[2]

وقد أفرد ابن جماعة بابا 'في الآداب مع الكتب التي آلة العلم، وما يتعلق بتصحيحها وضبطها وحملها ووضعها وشرائها وعاريتها ونسخها إلى غير ذلك'.[3]

وقد بدء ابن جماعة الباب الرابع بحث الطالب على العناية بتحصيل الكتب سواء بالشراء أم الإجارة أم **العارية وحسن له ألا يشتغل بنسخها إلا للضرورة، واستحب إعارة الكتب** 'لمن لا ضرر عليه فيها ممن لا ضرر منه بها.'[4]

وعلى المستعير للكتاب **أن** 'لا يطيل مقامه عنده من غير حاجة بل يرده إذا قضى حاجته ولا يحبسه إذا طلبه المالك أو استغنى عنه'. ولا يجوز أن يصلحه بغير إذن صاحبه ولايحشيه.[5]

وكذلك عن صيانة الكتب وحتى عن آداب ترتيب المكتبة فقال: '**إذا نسخ من الكتاب أو طالعه فلا يضعه** على الأرض مفروشا منشورا، بل يجعله بين كتابين أو شيئين أو كرسي الكتب المعروف كيلا يسرع تقطيع **حبكه**.'[6]

وأوصى بتفقدصحة الكتاب قبل شرائه أو استعارته. 'إذا استعار كتابا فينبغي أن يتفقده عند إرادة أخذه ورده، وإذا اشترى كتابا تعهد أوله وآخره ووسطه وترتيب أبوابه وكراريسه ويصفح أوراقه واعتبر صحته. ومما يغلب الظن صحته إذا ضاق الزمان عن تفتيشه'.[7]

ووجه الطالب في أدب نسخ الكتب إلى اجتناب الكتابة الدقيقة وتحسين الخط في النسخ '**فلن ا□ط علامة، فأبينه أحسنه**.'[8]

---

1 - حضارتنا: بين العراقة والتفتح. عبده بدوي، دار بقاء: القاهرة. ص: 45.

2 - عميد المكتبيين العرب، السيد محمود الشنيطي. تحرير: محمد فتحي عبد الهادي. الناشر: المكتبة الأكاديمية، القاهرة. الطبعة: الأولى. السنة: 1997.ص:107.

3 - تذكرة السامع وا□تكلم في أدب العا لم وا□تعلم. ابن جماعة، بدر الدين. أعتنى به محمد بن مهدي العجمي. دار البشائر، بيروت: لبنان. الطبعة: الثالثة، مزيدة ومنحقة. السنة: 2012م-1433هـ.ص: 125.

4 ا□رجع نفسه،ص: 126.

5 - نفسه،ص: 127.

6 - نفسه،ص: 128.

7 - تذكرة السامع وا□تكلم في أدب العا لم وا□تعلم. ابن جماعة،...م.س..ص: 129.

8 -ا□رجع نفسه،ص: 131.

وفضل له استعمال الحبر على المداد لأنه أثبت. وشرح له صنعة قلم الكتابة 'قالوا ولا يكون القلمصلبا جدا فيمنع سرعة الجري، ولا رخوا فيسرع إليه الحفاء، و قد ذكر الزبيدي عن عبد ميد الكاتب أنه قال:'إذا أردت أن تُجوِّدَ خطك فأطل جَلْفَتَكَ وأسْمِنها وحرف قَطَّتَكَ وأيْمِنْها'.[1]

وأوضح للطالب طريقة تصحيح الكتاب ومقابلته على أصله الصحيح أو شيخ فينبغي أن يشدكل شكِلَ...، وبين له طريقة كتابة الحواشي والفوائد والتنبيهات المهمة على حواشي كتاب يملكه ولا يكتب في آخره. ورسم له رموزا لكل حالة، وانتقل بعد ذلك إلى إجازة استعمال الحبر الأحمر لبيان كتابة الأبواب والتراجم والفصول.[2]

هذا التسابق بين مختلف أطياف المجتمع على حيازة الكتب والمؤلفات جعل بعض الأقطار الإسلامية خزانا لا يضب لنوادر الكتب، حتى أصبحت تجارة الكتب رائجة وكثرت دكاكين الكتبيين في مختلف البقاع، ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى جامع الكتبية، 'فقد هذا الاسم ردحا طويلا من الزمن حتى كاد أن يستدل الستل على الوظيفة التي ارتبطت بهذا المسجد'.[3] وقد وردت أول إشارة إلى هذا الاسم عند ابن عبد الملك المراكشي الذي سماه 'بجامع بني عبد المومن الأقدم جامع الكتبيين'.[4] ثم يسميها ابن أبي زرع في كتابيه الذخيرة والقرطاس بـ'منلر جلمع الكتبي'.[5] كما يحدثنا سن الوزان عن هذا لمع فيقول:'كان تحت رواقه قديما نحو مائة دكان للكتبيين، لم يبق منها اليوم ولو دكانا واحدا'.[6]

س من الغرابة في شيء أن تكون هذه الدكاكين بهذه الكثرة، إذ كانت تجارة الكتب في العصر الموحدي تجارة نافقة، كما كانت مراكش في هذا العهد إحدى العواصم العلمية الكبرى في العالم الإسلامي،[7] الشيء الذي جعل ابن بطوطة يسميها ببغداد غرب.[8]

ولم يكن المغرب في ذلك نشازا حيث زخرت مختلف مناطقه بخزانات علمية امتدت من أقصى البلاد إلى أقصاها.[1]

---

1 - تاج العروس الزبيدي. ..ج 23.ص: 98-99

2 - تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم. ابن جماعة،...م س. ص:133-135.

3 -مسجد الكتبيين: تأملات في الإسم وتاريخ التأسيس والمؤسس، أحمد عمالك. دراسة ضمن كتاب: متنوعات حجي: نشرت بمناسبة صدور أعلام المغرب. دار الغرب الإسلامي: بيروت. الطبعة: الأولى، السنة: 1998. صص:201. 200-214.

4 -محمد بن عبد الملك الانصاري المراكشي. الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة. نقله محمد بن شريفة: حول الكتبية وأختيها ندوة الكتبية: فن وأركيولوجيا وتاريخ، مراكش 18-19أكتوبر 1991.ص: 62.

5 - علي بن أبي زرع الفاسي، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، الرباط 1972.ص: 151. الأنيس المطرب بروض القرطاس في تاريخ ملوك غرب ومدينة فاس.صور للطباعة والوراقة. الرباط 1972.ص: 229.

6 - الحسن بن محمد الوزان. وصف إفريقيا. ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. الرباط:1980.ص: 102.

7 - مسجد الكتبيين: تأملات في الإسم وتاريخ التأسيس والمؤسس، أحمد عمالك. دراسة ضمن كتاب: متنوعات حجي: نشرت بمناسبة صدور أعلام المغرب. دار الغرب الإسلامي: بيروت. الطبعة: الأولى، السنة: 1998. صص:204.

8 - ابن بطوطة، محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي. تحفة النظار في غرائب الأمصار (الرحلة)، تحقيق: محمد عبد المنعم العريان، راجعه وأعد فهارسه: مصطفى القصاص، دار إحياء العلوم، بيروت. الطبعة: الأولى، 1407-1987.ص:686.

بل وتعددت حتى في الحيز الجغرافي الواحد، ويمكن ان نشير في هذا الصدد إلى **أن المرحوم المختار السوسي طاف أثناء إقامته الإجبارية بسوس خلال** منتصف القرن الهجري الماضي على عشرات الخزانات وسجل في كتابه **'خلال جزولة'** بعض ما اطلع عليه فيها في أربعة مجلدات.[2] **ويقدر الباحثون أن الخزائن المحطة** بمنطقة **سوس بالجنوب** المغربي **لوحدها تشمل ما يزيد على مائة ألف** مخطوط، موزعة على عدد كبير من الخزائن وقد عد المنوني رحمه الله عددا منها في مدينة تارودانت.[3] على من الرغم إحراق الجيش الفرنسي لعدد من المكتبات بسوس عند إحتلاله لها.[4]

ناهيك عن سعة ما حوته الخزانات المغربية من مؤلفات مختلفة غربية كانت أم شرقية والتي تعد من الآثار **المثلة للوقف،** 'وقد حوت هذه المكتبات الضخمة الأعلاق والنفائس من المخطوطات التي صانت العلوم وخلدت الأفكار وحمت الهوية وعرفت بمستوى الإنتاج الفكري الذي مكن في نهاية المطاف من تكوين صورة مشرقة عن تاريخ المسلمين في صحبتهم للعلم'.[5]

ويكفي أن نشير في هذا **الإطار** إلى كارل بروكلمان وهو من كبار المستشرقين الألمان أشار إلى **أن** مختصر **تاريخ روما 'لتيتوس ليفوس' وهو الذي يعد من أعظم المؤرخين لروما، وقد** أفنى **جل** عمره في التأريخ لروما وحضارتها، في مؤلف ضخم تجاوزت عدد مجلداته الثلاثين مجلدا، و للأسف **لم يتبق لنا منها سوى المختصر.** حتى **قيل أن** الجاسوس الإسباني **'علي باي العباسي' أو 'دومينكو باديا'**[6]، ظل مدة طويلة يبحث عنه بين **خزانات فاس.**

وفي هذا الصدد يذكر الكونت فيليب دي طرازي في كتاب 'خزائن الكتب العربية في الخافقين': إن لويس الرابع عشر كلف سفيره دي مونسو **De Monceaux** سنة 1077هـ-1667م بمهمة خطيرة إلى المغرب الأقصى، وهي أن ينقب تنقيبا دقيقا عن مخطوطات عربية وفارسية ويونانية وغيرها ويبتاعها له وقال له: إن من تلك المخطوطات شيئا كثيرا في خزائن جامع القرويين بمدينة فاس.[7]

---

1 - مخطوطات المدارس السوسية العتيقة بالمغرب. **مصطفى** الطوبي. مجلة **آفاق الثقافة** والتراث. **العدد**: 85. **السنة**: مارس 2014.ص: 133.

- يمكن في هذا الاطار الاطلاع على ملف الخزانات العلمية بالمغرب في مجلة دعوة الحق. السنة: السابعة والخمسون، جمادى الأولى 1435هـ/ مارس 2014. العدد: 406.

2 - **التقرير التمهيدي لندوة** 'المخطوطات العربية في الغرب الإسلامي: وضعية المجموعات وآفاق البحث'، محمد حجي. م س... ص: 14.

3 - محمد المنوني. الخزائن العلمية بمدينة تارودانت وما إليها. مجلة دراسات، **كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير. العدد**: 7. **السنة**: 1995. صص: 21-26.

4 - محمد حمزة بن علي الكتاني، الكتاب المغربي وقيمته. مجلة الحكمة، العدد 12. **التاريخ:صفر** 1418.ص: 334.

5 - العمل الاجتماعي في الإسلام، مصطفى بن حمزة... م س، ص: 34.

6 - **علي باي: مشاريع بأقنعة** المغامرة، شعيب حليفي. (الرحلة: مغامرة أم مشروع؟)، تنسيق: رشيد الحضري، محمد جادور، شعيب حليفي. منشورات جامعة الحسن الثاني؛ المحمدية. السنة: 2013.صص:128-139.

- علي باي العباسي: مسيحي في مكة (رواية)، رامون مايراتا. ترجمة: رفعت عطفة. دار ورد للطباعة: **الأردن**،1999.

7 - **خزائن الكتب العربية** في الخافقين، الفيكونت **فيليب دي طرازي. الجزء**: 2.ص 586-587.

وهنك أيضا إشارة لطيفة قدمها الأستاذ شوقي بنبين في إحدى دراساته حيث أشار إلى أن أندر النسخ لكتاب الجاحظ المسمى:"العميان والبرصان والعرجان والحولان"[1]، وجدت في بزو بإقليم أزيلال وهي إحدى القرى الأمازيغية على سفوح جبال الأطلس.[2]

لقد ساهم الوقف باعتباره مشروعا حضاريا للأمة في إيجاد البنية التحية للحركة العلمية، بما وفق الناس على تدريس علوم معينة أو دراسة كتب خاصة، أو على إدارة مؤسسات تعليمية أو على صرف على طلبتها وأساتذتها.[3]

ناهيك عن صيغ متعددة للعمل الاجتماعي تميزت بها الحضارة الإسلامية، من قبيل الإفقار وهو تصرف إحساني يأخذ دلالته من الاستعمال اللغوي، إذ يقال: أفقرته البعير بمعنى أعرته إياه ليركب فقاره أي ظهره.

وهو تبرع بوسائل النقل القائم على تشيجع تمكين الناس من السفر والتحمل، لما يترب عن ذلك من نقل التجارب والاستفادة من العلوم في أماكنها البعيدة... وعليه فإن توفير وسائل النقل يعتبر تبرعا حضاريا يسهم في إحداث التواصل بين الناس، ويندرج ضمن الإفقار إعانة طلاب العلم الباحثين على الوصول إلى مصادر المعلومات، ومواقع المكتبات، ومراكز البحوث والدراسات[4].

هذه بعض الصور المشرقة لمظاهر العناية الإسلامية بالمعرفة، والتي كانت مدعومة بمؤسسة الوقف، وقد تفطن بعض الناقمين على الوقف الإسلامي بخبث لأهمية ومحورية هذه المؤسسة في الحضارة الإسلامية، خصوصا وأنها شكلت على الدوام رافدا من الروافد المادية الممولة لمشاريع التوعية الدينية، والمحافظ على رسالة مؤسسات العبادة والمعرفة الإسلامية.[5] فحاولوا تقويض أسسها بشتى الطرق وكافة الأساليب، وقد نجحت الإدارة الاستعمارية في تقويض هذه المؤسسة وأوشكت على الاندثار في بعض الدول، بينما وجدت ممانعة قوية قادها العلماء في المغرب وحالت بينها وبين القضاء الكلي على هذه المؤسسة، ويكفي أن نشير إلى أن التاريخ يسجل لنا حادثة راح ضحيتها أكثر من 600 شخص دفاعا عن حرمة الأوقاف في فاس لوحدها. وقبل ذلك تذكر كتب التاريخ المغربي أنه حينما شب حريق بمدينة فاس سنة 723 هـ، وأتت النيران على سجلات الوقف أمر القاضي بأن تعتبر كل أملاك فاس وقفا، إلا ما كان لأصحابه رسم تملك له، أو أتوا ببينة شرعية على امتلاكه.[6]

---

1 - العميان والبرصان والعرجان والحولان، الجاحظ. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الجيل: بيروت.الطبعة الأولى 1410. 1990.

- وللاطلاع على الدراسة النقدية لتحقيق الكتاب يمكن الرجوع إلى: ملاحظات حول كتاب العميان والباصات والعرجان والحولان لأبي ن الجاحظ، زهير غازي زاهد. مجلة معهد المخطوطات العربية. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. المجلد: 22، الجزء:2. نوفمبر 1976. صص:345-355.

2 - فهرسة المخطوطات العربية في المغرب، أحمد شوقي بينبين. أعمال ندوة حول المخطوطات العربية، أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالقاهرة.

3 - العمل الاجتماعي في الإسلام، مصطفى بن حمزة... م س. ص: 34.

4 - المرجع نفسه،ص:41-42

5 - المرجع السابق،ص: 64.

6 - نفسه،ص: 32.

ومن أراد الاطلاع على الوضع الوقفي في المغرب فما عليه سوى العودة للدراسة التي أنجزها الدكتور Joseph Luccionie الذي عمل مراقبا للأحباس في المغرب من سنة 1942 إلى سنة 1956 وهي بعنوان Fondation Pieuse Habous. وقد استعرض فيه أنواع الموقوفات بالمغرب، فذكر منها المساجد والزوايا ومصليات الأعياد والسقايات، والمراحيض العمومية، وقنوات الصرف الصحي ومياه السقي والشرب والعقارات والأماكن الفلاحية العارية والبساتين والأماكن التجارية، ومؤسسات التعليم والبيمارستانات.[1]

وفي الختام، لاشك أن المقام هنا، لا يسمح بتعداد مختلف الصور المشوقة في حضارتنا الإسلامية، الدالة على مدى عنايتها بالعلم والمعرفة، حتى عد مقياس 'الثراء والرقي' الاجتماعي بمدى ما يقتنى من كتب أو مخطوطات.[2]

ولكثرة هذه المؤلفات خصها كبار العلماء بالتقييد والتأليف لبسط مظاهر النهضة العلمية بقطر أو مدينة بعينها، أو رصدها لتسابق أبنائها على إنشاء دور العلم والمعاهد الدينية والمؤسسات الخيرية الداعمة لها. ولعل من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر: ابن الأثير، وأبي شامة، وابن خلكان، وابن شداد، والبرزالي، والنعيمي... وغيرهم.[3].

يحق لنا ان نتسائل بعد هذا كله، متى نكف عن ظلم حضارتنا ونتجاهل اسهاماتها العلمية ومؤسساتها الحضارية الفذة، التي استعرضنا في هذه الدراسة بعض الومضات التي تشكل مجرد نماذج (غير منتقاة)، نحتاج إلى مزيد من الاستقصاء للجوانب الأخرى التي تتصل بالتفاعل الحضاري، القائم على شريعة الإسلام وهكذا نكتشف الحجم الحقيقي للظلم الواقع على حضارتنا، كما نكتشف أننا مساهمين في هذا الظلم بحجم التقصير الواقع منا، ومن بعض المحسوبين عليه الذين يُطلِقون أحكامًا عامة جزئية، سرعان ما تسقط عند البحث العميق.

---

1 - نفسه،ص: 33.

2 - شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوربة. هونكه، زيغريد. ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي. راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري. دار الجيل/ دار الآفاق الجديدة: بيروت. الطبعة: الثامنة. السنة: 1413هـ-1993م.ص:385

3 - الدارس في تاريخ المدارس، النعيمي، عبد القادر بن محمد الدمشقي ت 927. تحقيق: جعفر الحسني. مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق. السنة: 1948. ص: ب.

المصادر والمراجع

- أعلام هندسة في الإسلام، أحمد تيمور باشا. منشورات كلمات عربية للنشر والترجمة. القاهرة. مصر. السنة: 2011.
- الأنيس المطرب بروض القرطاس في تاريخ ملوك المغرب ومدينة فاس.صور للطباعة والوراقة. الرباط 1972.
- بحوث فقهية، مصطفى بن حمزة. دار الأمان: الرباط. الطبعة: الأولى، السنة:2010/ 1431.
- بيوتات فاس الكبرى، ابن الأحمر. دار المنصور للطباعة والوراقة. الرباط، 1972.
- تاج العروس الزبيدي. ..ج 23.
- تاريخ التعليم خلال العصر الوسيط (1 -9هـ/7-15م)، حسن أسكان. المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأطروحات رقم:2. الطبعة: 2004.
- تحفة النظار في غرائب الأمصار (الرحلة)، ابن بطوطة، محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي. تحقيق: محمد عبد المنعم العريان، راجعه وأعد فهارسه: مصطفى القصاص، دار إحياء العلوم، بيروت. الطبعة: الأولى، 1407-1987.
- تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم. ابن جماعة، بدر الدين. أعتنى به محمد بن مهدي العجمي. دار البشائر، بيروت: لبنان. الطبعة: الثالثة، مزيدة ومنقحة. السنة: 2012م-1433هـ.
- التقرير التمهيدي لندوة المخطوطات العربية في الغرب الإسلامي: وضعية المجموعات وآفاق البحث'، محمد حجي. م
- جنى الآس في بناء مدينة فاس، علي الجزنائي. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. المطبعة الملكية، الرباط. الطبعة:2. السنة 1991.
- حضارتنا: بين العراقة والتفتح. عبده بدوي، دار بقاء: القاهرة.
- خزائن الكتب العربية في الخافقين، الفيكونت فيليب دي طرازي. الجزء: 2.
- الدارس في تاريخ المدارس، النعيمي، عبد القادر بن محمد الدمشقي ت 927. تحقيق: جعفر الحسني. مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق. السنة: 1948.
- الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، علي بن أبي زرع الفاسي، الرباط 1972.
- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة. محمد بن عبد الملك الانصاري المراكشي. نقله محمد بن شريفة: حول الكتبية وأختيها ندوة الكتبية: فن وأركيولوجيا وتاريخ، مراكش 18-19أكتوبر 1991.
- سير أعلام النبلاء، الذهبي. الجزء 302/13.
- شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوربة. هونكه، زيغريد. ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي. راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري. دار الجيل/ دار الآفاق الجديدة: بيروت. الطبعة: الثامنة. السنة: 1413هـ-1993.
- علي باي العباسي: مسيحي في مكة (رواية)، رامون مايراتا. ترجمة: رفعت عطفة. دار ورد للطباعة: الأردن،1999 .
- علي باي: مشاريع بأقنعة المغامرة، شعيب حليفي. (الرحلة: مغامرة أم مشروع؟)، تنسيق: رشيد الحضوي، محمد جادور، شعيب حليفي. منشورات جامعة الحسن الثاني، المحمدية. السنة: 2013.

– العمل الاجتماعي في الإسلام، مصطفى بن حمزة. سلسلة دفاتر ا□ركز، الرقم: 3. مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة. السنة: 2013.

– العميان والبرصان والعرجان وا□ولان، الجاحظ. □قيق: عبد السلام محمد هارون. دار ا□يل: بيروت.الطبعة الأولى 1410. 1990.

– عميد ا□كتبيين□ العرب، السيد محمود الشنيطي. □رير: محمد فتحي عبد الهادي. الناشر: ا□كتبة الأكاديمية، القاهرة. الطبعة: الأولى. السنة: 1997.

– فهرسة ا□خطوطات العربية في ا□غرب، أحمد شوقي بينبين. أعمال ندوة حول ا□خطوطات العربية، أقلمتها ا□نظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالقاهرة.

– قصة ا□ضارة، ول ديورانت. ا□زء: 13.

– مسجد الكتبيين□: تأملات في الإسم وتاريخ التأسيس والمؤسس، أحمد عمالك. دراسة ضمن كتاب: متنوعات حجي: نشرت بمناسبةصدور أعلام ا□غرب. دار الغرب الإسلامي: بيروت. الطبعة: الأولى، السنة: 1998

– وصف إفريقيا. ا□سن بن محمد الوزان. ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. الرباط:1980.

المجلات والدوريات:

– ا□زائن العلمية بمدينة تارودانت وما إليها. محمد المنوني. مجلة دراسات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير. العدد: 7. السنة: 1995.

– ملاحظات حول كتاب العميان والبطسات والعرجان وا□ولان لأبي عثمان الجاحظ، زهير غازي زاهد. مجلة معهد ا□خطوطات العربية. ا□نظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. المجلد: 22، ا□زء: 2. نوفمبر 1976.

– ملف ا□زانات العلمية با□غرب في مجلة دعوة ا□ق. السنة: السابعة وا□مسون، جمادى الأولى 1435هـ/ مارس 2014.

– هل كتب التراث الإسلامي للاغنياء أم للفقراء،صلاح حسن رشيد. مجلة العربية.

– علوم ا□غرب من القمة إلى الهاوية. خالد الغالي، مجلةزمان العدد: 19. تاريخ: ماي 2015.

– الكتاب المغربي وقيمته، محمد حمزة بن علي الكتاني.. مجلة ا□كمة، العدد 12. التاريخ:صفر 1418.

– كراسي الأساتذة بجامعة القرويين□، محمد المنوني. مجلة دعوة ا□ق، العدد: الرابع، السنة: التاسعة.

– مخطوطات ا□دارس السوسية العتيقة با□غرب. مصطفى الطوبي. مجلة آفاق الثقافة والتراث. العدد: 85. السنة: مارس 2014.

– دور الوقف في دعم ا□ركة العلمية بمدينة فاس خلال العصر المريني، ا□اج موسى عوني . مجلة دعوة ا□ق، العدد 404صفر 1434هـ/ يناير 2013م.

– أساتذة الهندسة ومؤلفوها في ا□غرب السعدي، مجلة دعوة ا□ق: العدد الثاني، السنة التاسعة. شعبان 1385 هـ - ديسمبر 1965م.

ISSN 2349-1884 Mojallah Al Modawwana

Mojallah Al Modawwana

Quarterly doctrinal Journal of Court, issued by Islamic Fiqh Academy (India)

Vol.3 Issue 9-10 October 2016 / (Muharram 1438H.)

PUBLISHER



Islamic Fiqh Academy (India)

161-F, Jogabai, Post Box No. 9746, Jamia Nagar, New Delhi – 110025

Tel: 011-26981779 E-mail: fiqhacademy@gmail.com

Website: www.ifa-india.org

